

郑州大学文化素质教育教材



文化十二讲

崔波著

吉林文史出版社



郑州大学文化素质教育教材

周易文化十二讲

崔波 著

B221.5
C968

B221.5
C968

吉林文史出版社

鄭州大學
圖書館
PDG





2007年11月
作者在郑州大学给河南省干部培训中心学员演讲



2008年6月17日
作者在河南理工大学演讲



2007年6月7日
作者在西南大学演讲

鄭州大學
PDG

作者与中国社会科学院
古代文明研究中心主任
李学勤先生在一起



作者与教育部高等学校
文化素质教育指导委员
会主任杨叔子院士在一
起



作者与复旦大学图书馆
馆长葛剑雄先生在一起





作者与导师袁祖亮
先生合影



作者与导师萧汉明
先生合影



作者与导师王蕴智
先生合影

知不足齋
PDS

作者与河南社会科学院
萧鲁阳先生在一起



作者与中国周易研究会
原会长唐明邦先生在一起



作者与西南大学副校长
何向东先生在一起

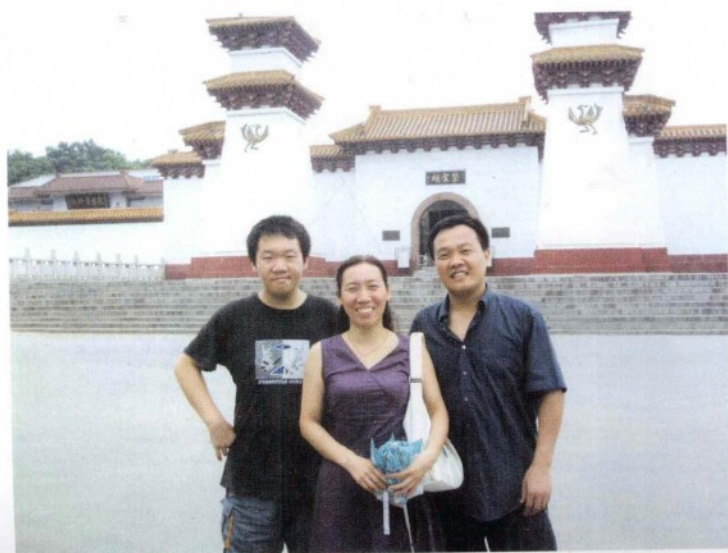




作者与河南省高校图工委主任崔慕岳先生、副主任张怀涛先生、少起先生在一起



作者参加河南省社会科学院崔大华先生七十华诞聚会



幸福之家



序言一：加强《周易》文化研究势在必行

在我国丰富的文化宝库中，历史文化资源占有重要的位置，《周易》文化是其中的瑰宝。《周易》大致形成于 3000 多年以前，一直被尊为“众经之首”。《周易》中一些基本概念，对中国传统科学、农学、儒家、道家以及诸子百家都有深刻的影响。《周易》的阴阳、中和、天地人三才之道等关于人与自然的基本思想使华夏文明数千年来能够一直持续地发展下来，实际上它是中国传统思想的重要理论源泉。《周易》中阐述的一些基本理论、观点，可为帮助解决当前人类社会的一些大问题提供借鉴。这就是说，开展中西方文明互补，发展文化的多样性，对 21 世纪人类社会健康发展具有积极的意义。

在河南省从文化大省向文化强省跨越发展中，文化建设非常重要。崔波同志潜心钻研，积数年给郑州大学学生讲《周易》文化课的实践，集腋成裘，蔚蔚大观，撰成《周易文化十二讲》见示，我认为，这对人们了解《周易》文化的内容、作用、影响及发掘河南易学文化资源等均有现实意义。比如：

一是和谐发展尤为重要。《周易》中对“和”有精辟的论述：“乾道变化，各正性命，保合大和，乃利贞。”万物存在下来，都各具有自己的特性，又保持和发展太和，这是乾道利贞的表现。这里的“和”是中国传统文化思想中一个重要概念，继承和发展了“夫和实生物，同则不继”的思想。“和”是多样性的统一，与“优胜劣汰”的竞争观念有着根本的区别。和谐是使新事物得以生生不已的根本前提，也是能够抗御、减轻各种突发性灾害的重要依据。“君子和而不同”，“三人行必有我师”“三个臭皮匠顶个诸葛亮”，这些成语都是立足于“和实生物”的理论观念。“和平共处”、“百花齐放，百家争鸣”、“一国两制”等政策都体现了“和实生物”的精神。在当前世界，我们应为文化多样性大声呐喊。各种不同特点的文化互相取长补短，才能使 21 世纪更健康地发展。“天时不如地利，地利不如人和”，“以和为贵”，一直是中国传统文化的重要观念。20 世纪人类经历了两次世界大战的浩劫，在 21 世纪中，如何能够维持长久和平，避免 20 世纪那样的灾难，是人类最为关心的一个问题。“天地感，而万物化生。圣人感人心，而天下和平”。这里讲的是天地之间的感应。“和平”是指各种事物和谐相处的情景。《周易》提出的“和平”的意义是相当深刻的，不仅仅是一般理解的“没有战争”。在 21 世纪，若有更多人能把握《周易》的“大和”思想，世界就能变得较为安宁。这样，宣扬和贯彻“和”的精神，就是身和则健，家和则安，国和则

兴,全球和则世界太平。这种亲和相处不是权宜之计,而是依据“和实生物”的自然观,使多元协和共存,和平共处。

二是长治久安是强国之本。“乾以易知,坤以简能;易则易知,简则易从。易知则有亲,易从则有功。有亲则可久,有功则可大。可久则贤人之德,可大则贤人之业。”“久”有持续的涵义,“大”有发展的涵义。《周易》用乾坤来象征持续发展的对待关系,持续发展强调时间观念的特殊重要性。许多传统的东西显然是旧的,不时髦的,但它有一个最大的优点,就是经过了时间的考验,而很多新的东西乍一接触觉得很有新鲜感,很吸引人,但未必能经受时间的考验。《周易》中的许多论述围绕着一个中心思想,就是如何使人类社会能尽量地做到“长治久安”。在3000多年的历史岁月中,在《周易》思想的影响下,中华文明确实持续地发展了下来,例如,从总体来说,中国的传统农业使“地力常壮新”,土地越种越肥。中国人自古以节俭为美德。“天地节而四时成,节以制度,不伤财,不害民”,要对人的无穷欲望进行节制。“甘节,吉”,要愉快地节制欲望,也要使他人和被节制时能愉快地接受,节约、节俭不是被动的,而是基于对天地人之间和谐关系的深刻理解,基于出自内心的人道感情。学习《周易》可有助于摒弃浪费,推动简朴生活方式,有利于减少人与自然的冲突。

三是揭示易学文化资源。河南与易学文化有不解之缘。首先,河南是易学文化的诞生地和最早的源头。八卦最早出现于河南,与八卦相关的“河图”“洛书”产生于河南,八卦最为重要的文化遗迹大多在河南。其次,河南是《周易》的产生地。周文王被囚于河南汤阴羑里城时,把伏羲八卦演化为六十四卦,从而有了今天见到的《周易》。再次,易学作为“显学”最初形成于中原。魏晋时期,玄学大盛。《周易》则与《老子》、《庄子》一道并称“三玄”,成为当时文士谈玄的重要内容。最后,易学文化的鼎盛期出现在中原。易学文化在两汉时期成形,出现了一些注释和研究《周易》的著名学者。但易学文化作为一种文化现象而达到鼎盛时期,却是在北宋。这一时期一些著名的易学研究者,或者本来就是河南人,或者长期在河南做官治学。他们在易学研究方面的成果,不仅把易学文化研究推向一个新的阶段,而且使易学文化进入了鼎盛时期。

四是整理、挖掘易学家的思想精华,为河南文化强省战略服务。河南的易学文化一直比较发达,而且有许多大师级的人物,其中还不乏在易学文化研究中开山立派的人物。西汉时期的焦贛和京房,是河南易学文化也是整个传统易学文化研究中的两个大家,焦贛创立了易学文化中的“占候派”,京房开创了影响深远的“京氏之学”。魏晋时期,何晏、王弼和阮籍在易学研究方面都卓有建树,尤其是王弼的《周易注》,更成为易学文化的经典。迨于宋代,伴随着理学家对易学文化的重视,河南的易学文化呈现出蓬勃发展的局面,出现了陈抟、邵

雍、程颐等很有影响的易学文化大家，其中陈抟是易学文化“图书派”的开山之祖，邵雍是“象数派”的集大成者，程颐则是把易学与理学紧密结合在一起，借解说《周易》来阐述其理学思想。北宋以后，随着文化重心的转移，河南易学文化渐趋式微，但由于河南仍然保存了易学文化的许多遗迹，同时也由于上述大师级人物及其学说的深远影响，河南的易学文化底蕴依然十分深厚，对其他文化的影响依然不可小视。

五是挖掘易学智慧，破除其迷信，提高人们认识水平。中国的“经学”，实际上都是阐释经典或对经典加以疏证。但不同的人会根据自己的人生经验和体会，对经典作出不同的理解和解释，这就是所谓的“六经注我，我注六经”。以今天的眼光来看，《周易》是一部关于自然、社会、历史和人生的大书，包含的内容非常广泛，蕴涵的哲理也非常丰富。自春秋时期开始，人们就在不断地从各个不同的角度进行阐释或解说，虽然已经过了两千多年，人们对这部书的理解和把握，仍然难以说达到了准确、完备的程度。西方人研究莎士比亚有一句名言：说不尽的莎士比亚。对以《周易》的研究同样可以套用这样一句话，那就是“说不尽的易学文化”。易学文化，竟然能够同时受到儒家、道家、理学家及世界不同民族的共同尊崇，并在诸家文化的解读和渗透中逐渐形成一种独具特色的文化，这本身或许已经很能说明易学文化是如何丰富、深奥和广博了。其一，《周易》文化具有几千年的历史，形成了独特的理论体系，为中华民族的发展作出了突出贡献，因而成为中国传统文化的源头活水，并在世界范围内得到丰富和发展。其二，《周易》文化作为中华文化中颇具民族特色的文化，必须在保持民族特色的前提下，使之发扬光大。《周易》文化理论来源于中国民族传统文化，这种文化、这种传统以及在这种文化背景之中所产生并形成的文化分支并不需要别的文化来推导、评判，更不能人为地去抹杀取消。我们要从中挖掘易学智慧，提高人们的认识水平。

六是开发易学文化资源，为河南经济建设服务。《周易》是我国最古老的文化典籍之一，三千多年来，它在中国文化史上一直放射着智慧的光芒，在东方各国都有其广泛影响，在西方世界也日益受到重视。近年来，无论国内国外，都掀起学习《周易》的热潮。一部古代文化典籍有如此持久的魅力，在世界文化史上是少见的。《周易》是古代经邦济世的宝贵经典，《周易》是充满辩证智慧的哲学著作，《周易》是打开宇宙迷宫之门的一把金钥匙，通过深入挖掘，进行有效开发，可以很好地为河南经济发展服务。

《周易》的智慧与方法不仅属于中华民族，也属于世界各国人民，具有广泛的意义。直接地看，《周易》是中华民族文化的瑰宝，它在中华大地上孕育和生成，具有鲜明的地域性和民族性。然而古往今来的人类生产、生活实践中又有

许多共同和相似的东西,因此,《周易》的智慧与方法不仅适用于中华民族,也具有跨地域和跨国度的价值,对于当代人类具有一定的普适意义。不难预期,随着中国的进一步强盛和中华文化在世界的进一步传播,《周易》和易学研究成果必将为人类文明的进一步加速发展作出更多的贡献。

崔波自20世纪90年代初跟我读研究生,开始专门研学《周易》。他学习刻苦认真,思路开阔,多有创见,在易学领域,这已经不是他的第一部著作。虽然该书的体例决定了这是一部向初学者介绍《周易》与易学的著作,但内行自然不难看出,于基本知识的介绍、诸家易说、易学热点及相关知识的介绍中,融入了诸多崔波同志的个人见解,而且有些是前人所未曾注意到的。比如,对中国古代筮法及占筮的社会文化功能的考察、《易》图管窥、《周易》管理思想发微等等。读来很有新意,也令人信服。该书从文化与修省——中国传统文化与人的素质提高开始,接着知识与智慧——《周易》文化概说,易学传承、追溯与探究——易学传承、易学热及《周易》的人文精神,飞天与濡首——《周易》卦例释读,立象与尽意——《易》图管窥,迷雾与疏朗——中国古代筮法考察及占筮的社会文化功能,显达与式微——中国古代的巫术、术数与占卜,养身与养生——《周易》与中医、养生,阴阳与大化——《周易》与阴阳五行学说,环境与宜居——《周易》与风水文化,理想与现实——《周易》管理思想发微,信仰与追求——《周易》的宗教思想初探等等,这些部分体现出本书具有较高的思想性,内容丰富,文笔流畅,不仅仅是一部介绍性著作,更是一部关于《周易》的全方位研究性著作。该书既侧重义理派的介绍,又不废象数,这很好。尤其也提到了占筮方法的探索,这是前人谈易学史时多不提及的,其实,完全忽视占筮,就不能真正理解象数派的东西了。象数毕竟是易学的一个分支,我们今天不提倡它,但应该研究它,了解它的来龙去脉。

看到崔波同志学业精进,硕果累累,不胜欣喜,乐为序。

袁祖亮

(袁祖亮先生,现为河南省政协副主席、郑州大学
历史研究所所长、博士生导师、教授)

二〇〇八年十一月十二日

序言二：阅读文化经典，提高综合素质

文化经典，通常是指那些经过历史沉淀、实践检验、大众认同，对于某个文化传统而言最具典范性、权威性、原创性、奠基性，并在长期的历史发展和社会实践中产生过广泛积极影响的文化典籍和优秀著作。文化经典指示着一个民族的精神文化走向，是一个民族的文化基石、精神支撑和创新资源，它对于塑造人们的灵魂、启迪人们的智慧、陶冶人们的情操、鼓舞人们的斗志和提高人们的精神境界，具有不可替代的积极作用。郑州大学在大学生素质教育课中，开设了“中国传统文化名著”讲座，聘请了多名校内外专家，讲解、阐释中国文化名著中最有影响、最具代表性的著作，深受广大学生们的欢迎。

一、研读文化经典，有利于提高大学生综合素质

胡锦涛总书记指出：“切实加强和改进大学生思想政治教育工作，培养造就千千万万具有高尚思想品质和良好道德修养，掌握现代化建设所需要的丰富知识和扎实本领的优秀人才。”加强和改进大学生的思想道德教育，促进大学生思想道德素质、科学文化素质的协调发展，已经成为关系到 21 世纪国家前途和命运的大事，是社会主义精神文明的一项战略任务。

2007 年在两会上，委员们提出设立“国家阅读日”的提案成为两会的焦点之一。委员们认为，阅读能力的高低直接影响到一个国家和民族的未来，阅读率下降的背后是民族素质的下降，现在部分国民心态浮躁，与疏于阅读、远离经典、缺乏应有的文化底蕴不无关系。没有阅读就没有个人心灵的成长，就没有人的精神发育。

不独我们注重传统经典的阅读，美国大学同样注重对传统经典的阅读。早在 20 世纪初，哥伦比亚大学就创设了“文学人文”和“当代文明”两门本科生的必修课。前者致力于提供一个欧洲文学名著的标准选目，后者提供一个哲学和社会理论名著选目。这两个选目包含了大量的西方传统经典。20 世纪 40 年代，美国的许多大学开设了这类课程。虽然在近数十年间，对这类课有不断的争议，但直到今天，有一些大学仍继续开设，如哥伦比亚大学与芝加哥大学。开设这类课程可以帮助学生阅读经典名著，使学生驱逐“消费主义和平庸趣味的

污染”。

由于人文精神的失落而导致的高校在人才培养上的误区,已经广泛地引起了现代学者的关注和沉思。怎样和通过什么途径在长期以来注重科学主义教育的基础上弘扬人文主义教育传统,培养高素质的人才,已成为当代教育学界研究的重要课题。

人生短促,时间与精力都十分有限,所以读书不能没有选择。任何一个伟大的人物,能够对他一生产生巨大影响的书籍不过那么有限的几本。费尔巴哈说过:“人是他所吃的东西”。读书活动中,你读了什么,你就成为什么。读肤浅的书,你会跟着肤浅。读不朽的经典,你至少能让自己的灵魂接受一次拷问。读经典就是与先哲对话,就是主动接受他们思想、智慧的辐射。与先哲对话的精神收获当然不可与网络虚拟世界中的感性快乐同日而语。博客网页上的文字、符号或信息更多地属于博客自己内在心灵的流露与写照,无论如何都难以与经典内容相媲美。

王余光先生在《论阅读传统经典》一文中说:“我们阅读传统经典,不仅是为了获取知识,也是为了一个悠久文化的传承与发展,这或许是寻求一个完善、独立的自我与品格的最好途径。”(《北京大学学报》,2001年第1期)。文化经典积累起人类的精神基础,民族复兴离不开文化经典之根。研读经典不仅是传统文化的普及,更是精神和思想的提炼。大学精神的支柱是科学精神和人文精神,而人文精神之培养,就必须汲取古今中外文化经典中的思想精华。假如一个人在心中埋下了经典的种子,假如他的人生旅途常与经典相伴,与古今的文化巨人同在,他自然会明白历代圣贤教人立身处世、做人做事的道理,理解内圣外王、成己成物、知性知天、尊道贵德的思想精髓,从而固守之、践履之,自觉地将圣贤的教诲融入自己生命成长的历程,自觉地消解外部世界的喧哗与浮躁,自觉地加强修养,丰富思想,成就事业。

阅读传统经典可以陶冶情操、净化心灵、启迪智慧、提高素养。现代人文素质的培养,就应该从阅读传统经典开始。同时,重视经典阅读,也有助于提高母语运用能力。把传统经典阅读教育与培养人文精神有机地融合、和谐地发展,既有利于提高学生母语水平和母语应用能力,又有利于发展正确的世界观、人生观、价值观,继承和发扬中华民族优秀文化。

读书是一种再创造,是一个自我反思的过程,因此反对非主体性的阅读习惯,反对没有探究和表面化的接纳,强调学习者的自我活动,即强调学习者内在潜能的发掘和释放。教育就是要“帮助”、“促进”学生的灵魂的活动。首先,读

文化经典可以丰富想象力,激发创新思维。文化经典都有思想深邃的特点,其论述和概括都具有极丰富的内涵,博大精深,能给人以无穷的想象力。其次,读文化经典可以建构新的思维方式。思维方式是人们用以把握、描述、理解和解释世界的思想和概念的组合方式,对提高人们的认识具有重要的作用。大学生在阅读中,可以学会对人的关注与尊重,增强团结合作精神,树立社会责任意识,不断提高道德修养。

中国文化,博大精深,绝不是一个儒字所能概括。中国典籍,经史子集,也绝不是一个“经”字所能概括。《论语》是儒家的代表,《老子》是道家的代表,讲人文,这两本最有代表性;《孙子兵法》讲行为哲学,《周易》经传讲自然哲学,讲技术,这两本最有代表性。这四本书是中国文化典籍中最有思想性,最有代表性的著作。研读经典是培育形象思维和人文关怀、实现科技与人文协调发展的文化捷径。1988年诺贝尔奖获奖者巴黎宣言指出:为了21世纪人类的生存,我们有必要回顾2500年前,去寻求孔子赋予我们的智慧。孔子的智慧集中体现在《论语》中,是中国乃至东方经典文化的总体象征,其中“和为贵”、“和而不同”,成为人类社会发展的—条重要规律和人们处世行事的重要准则,是世界各种文明协调发展的真谛,充盈着人文之灵气,闪耀着人文之智慧。文化素质教育以培养“全面发展的人”为目的,而全面发展正是个体进行创造性活动的基础。科学发展史证明,许多学术大师、科学巨匠的杰出成就无不与其广博的知识基础、深厚的文化底蕴有着直接的关系。杨振宁先生在他《读书教学四十年》中回忆道:初中放假时,他父亲请了一位历史学博士给他讲《孟子》。爱因斯坦在他13岁时就对黑格尔的著作爱不释手。正是这种良好的人文底蕴,使他们在物理学上作出了杰出的贡献。著名机械工程专家、教育家、中国科学院院士杨叔子先生曾经指出:“人文文化是一个民族的身份证。没有先进的科学技术,我们会一打就垮;没有人文精神、民族传统,一个国家、一个民族会不打自垮。”他要求他的博士生在论文答辩前先要背诵《老子》和《论语》,不过《老子》、《论语》关,休想戴上博士帽。人文精神为科学引导方向,为科学提供动力,为科学开辟原创性源泉,为科学提供广阔的应用舞台。科学上的发明创造离不开人文素养,离不开科学的想象能力,而想象能力的培养,离不开形象思维,研读经典著作就能够培育人的形象思维及人文关怀,在广阔的文化视野中引发直觉、灵感、想象力。事实上,无论是《老子》的出世,还是《论语》的入世,它们有个共同点,这就是“和”的文化理念和“德”的道德理念,这对于我们今天构建一个和谐的社会以及人与人之间和谐相处都有启发。研读经典可以让我们感染人文意

境,启发创造性思路,可以让我们走近大师,聆听大师教诲,从中获得良好的灵感与深刻的见解,做人做事能够心平气和,洞察万物,从而有利于构建文理相通的知识结构,实现科技与人文的协调发展,综合素质得到提高。

二、倡导阅读文化经典,建设书香校园

倡导阅读传统文化经典的呼声时断时续,时高时低。20世纪上半叶,就有胡适、梁启超、钱穆、朱自清等呼吁阅读传统经典,并开具了阅读书目。20世纪90年代,在教育部的倡导下,不少大学都推荐出名著导读书目,如:北京大学的《学生应读选读书目》,武汉大学的《大学生文化素质教育百部名著导读》,清华大学的《学生应读书目(人文部分)》等。这些书目中都包含了相当数量的中国传统经典。有的学校对学生阅读这些经典还有相应的规定,甚至作为本科生培养要求的一部分。清华大学就作了这样的规定:本科生应参照这一书目和个人志趣,至少认真阅读其中4种,并完成读书笔记,未完成最低阅读量的学生视为未全面完成本科生的学业要求。为配合学生阅读和理解,学校开设了相应的“带读课”,对《应读书目》中每一本名著进行指导性讲解,学生可根据自己的需要选修,或参加有关的讲座和文化活动。郑州大学非常重视大学生的文化素质教育工作,学校规定:大学四年期间,文化素质教育课必须修满12学分,否则不能毕业。

近几年,在高校大学生中开展阅读文化经典受到了高等教育界的广泛重视。2003年11月,河南省高校图书情报工作委员会召开了常委会议,专门研究“高校图书馆如何利用书源优势,如何发挥导读的优良传统”。大家一致认为:目前大学校园里面蔓延着一种浮躁情绪,学习浮躁、科研浮躁、交往浮躁、工作浮躁等;西方文化的传播对青年大学生的影响太深,大学生对中国优秀文化经典的认识在逐渐弱化。图书馆作为高校的文献信息中心,不仅要适应现代技术的发展,做好数字化图书馆的建设工作,更应为大学生提供丰富的文献资源,引导大学生多读、读好书,做高尚的人。在河南省教育厅、中国图书馆学会、教育部高等学校图书情报工作指导委员会的领导和指导下,从2003年开始,在河南省高校开展的“阅读文化经典,建设书香校园”活动取得了较好的成绩,产生了积极的影响。各高校图书馆结合自身特点,争取校领导的大力支持,积极与学校党委宣传部、团委、教务处、学生处、学生会的协作,开展了生动活泼、富有实效的活动,使书香溢满校园。从2005年开始河南省高校图书情报工作委员会、中原工学院、河南大学、河南师范大学、郑州轻工业学院受到表彰,先后被中国图书馆学会评为“全民阅读先进单位”。

在读书活动的开展中,许多专家的专题报告受到了普遍的欢迎,其中,崔波的“人与自然的和谐——《周易》文化智慧与管理理念”是被多家高校邀请的报告之一,产生了非常好的影响。《周易文化十二讲》一书正是“阅读文化经典,建设书香校园”的副产品。崔波同志多年演习《周易》,数年来在省内外多所高校及有关单位作《周易》文化报告,给大学生开设了《周易》文化课。在讲稿基础上,不断丰富和完善,形成了这部著作。这本书对于众多读者,特别是青年学生,了解《周易》文化的基本内容、逻辑结构和相关文化知识,进而了解中国文化的真正内涵是一部可读性很强的著作。

《周易》文化所体现的智慧悟性,正是由于本身所具有的哲理特性,它没有像希腊、印度一样,以后发展成为宗教文化的形态,而健康地发展为学术园地中的奇葩异朵,是中国传统文化的非常奇特的一部经典,值得认真细心阅读。中国文明所以有异于西方,此中有一个难解的因缘契机,可能也要从《周易》这一部中华千古奇书的渊源中去解开。《周易》的原始智慧,为以后先秦诸家所汲取、引申和发展。儒、道、墨、阴阳、兵、农等各家皆宗周易,皆推崇阴阳气化思想。不过各家所宗,有所不同。儒家侧重于人伦道德方面的发展;阴阳家侧重于政典、术数方面的发展;兵家则侧重于战略、战术方面的发展……而道家更注重《周易》的天道观,从自然观与思想方法方式上去发掘体现《周易》的智慧与思想。《周易》智慧的源头,对我国古代传统思维方式的形成,起着重要的规范作用。中国古代思维方式的整体性、有序性、机变性、适从性,无一不与《周易》有关,在《周易》一书中,都能找到这类思维方式的雏型。可以说,《周易》为中国传统思想的发展奠定了理论基石。

阅读崔波同志的《周易文化十二讲》,把普通人或初学者认为晦涩难懂的《周易》化繁为简,通俗易懂。古代先民在他们的社会实践中所面对的问题和他们对于问题的认识与解决方式,有许多是为后来的人们所共有的。《周易》的理论与方法不仅适用于当时,也对后来的人们具有积极的借鉴意义,其中不少已经成为具有普遍意义的至理名言、千古绝句,也成了当代中华民族精神的内在组成部分。当今社会,人心浮躁,急功近利,研读《周易》,不失为一剂清凉镇静剂,对于解决青年学子的世界观、人生观、价值观问题,提高大学生综合素质,是大有裨益。可以说,《周易》是难得的文化瑰宝。

“十七大”报告明确指出:“中华文化是中华民族生生不息、团结奋进的不竭动力。要全面认识祖国传统文化,取其精华,去其糟粕,使之与当代社会相适应、与现代文明相协调,保持民族性,体现时代性。加强中华优秀传统文化传统教

育,运用现代科技手段开发利用民族文化丰厚资源。”可以相信,随着《周易》研究的不断深入,其对中国文化的进步、对人类的发展,都将产生多方面的积极影响。对此,中国的《周易》学者们负有重要的历史使命。崔波同志正值青壮年,当继续努力,一定大有可为!

是为序。

崔慕岳
2001年十月十八日

(崔慕岳先生,原郑州大学副校长,现为教育部高等教育
图书情报工作指导委员会副主任、河南省高校图书情报
工作委员会主任、河南省素质教育研究会会长,
教授、硕士生导师)



目 录

序言一：加强《周易》文化研究势在必行	袁祖亮 (1)
序言二：阅读文化经典 提高综合素质	崔慕岳 (1)
第一讲：文化与修省——中国传统文化与人的素质提高	(1)
一、关于传统文化	(1)
二、中国儒家文化的主要经典介绍	(9)
三、学习传统文化，重视人生经验的积累	(17)
四、正确吸取传统文化的精华，提高人的文化素质	(24)
第二讲：知识与智慧——《周易》文化概说	(29)
一、引言	(29)
二、关于《周易》	(35)
三、《周易》的时代、作者	(36)
四、《周易》研究的内容和重点	(36)
五、《周易》一书的基本精神及科学定位	(45)
六、关于《周易》的象数理占及常用术语	(51)
七、为什么要学习《周易》？学什么？怎样学？	(59)
第三讲：追溯与探究——易学传承、易学热及《周易》的人文精神	(65)
一、易学及其发展史	(65)
二、关于易学热	(78)
三、《周易》的人文价值	(89)
第四讲：飞天与濡首——《周易》卦例释读	(97)
一、天道变化展鸿图——《乾》卦	(97)
二、大地母亲胸怀广——《坤》卦	(100)
三、高歌正气越险道——《坎》卦	(104)
四、养火以正成文明——《离》卦	(107)
五、无心之感阴阳和——《咸》卦	(111)
六、顺应自然获长久——《恒》卦	(115)
七、思患预防济其功——《既济》卦	(118)
八、曙光在前新征途——《未济》卦	(121)
第五讲：立象与尽意——《易》图管窥	(127)
一、关于易图	(127)
二、关于“太极”	(129)

三、关于太极图	(132)
四、后天八卦、先天八卦	(137)
五、八宫世应图	(144)
六、五行图	(144)
七、卦变图	(145)
八、关于河图、洛书	(147)
第六讲：迷雾与疏朗——中国古代筮法考察及占筮的社会文化功能	(159)
一、筮法的发展	(159)
二、关于易占及其历史发展	(165)
三、古代占筮仪式和揲蓍法	(169)
四、其他占筮方法	(177)
五、占筮的社会文化功能	(187)
第七讲：显达与式微——中国古代的巫术、术数与占卜	(195)
一、巫的起源	(195)
二、巫师的责任和作用	(197)
三、术数源流	(202)
四、术数与《周易》的关系	(204)
五、术数的影响	(206)
六、占卜的背景及产生的原因	(211)
第八讲：养身与养生——《周易》与中医、养生	(233)
一、易理与医理	(233)
二、《周易》与《黄帝内经》	(242)
三、面相、面相八卦和手相八卦	(250)
四、认识养生文化	(253)
五、易学与《内经》养生	(255)
六、《周易》对养生学的影响	(258)
七、中国古代哲学与人体奥秘	(265)
第九讲：阴阳与大化——《周易》与阴阳五行学说	(271)
一、《周易》妙理在阴阳	(271)
二、生生不息论五行	(275)
三、信息符号话干支	(289)
四、“命理文化”的特点和危机	(292)
第十讲：环境与宜居——《周易》与风水文化	(297)
一、关于《周易》与风水	(297)
二、研究风水的意义及风水文化的特征	(301)
三、《周易》对风水学说的影响	(303)
四、阳宅对人生的重要性	(308)

五、风水在美化环境、保护环境中的作用	(324)
六、对古代风水学的评价	(333)
第十一讲:理想与现实——《周易》管理思想发微	(337)
一、管理理念	(337)
二、民本思想	(344)
三、勤政廉政的思想	(350)
四、人才思想	(356)
五、法律思想	(361)
六、和谐思想及启示	(367)
第十二讲:信仰与追求——《周易》宗教思想初探	(371)
一、《周易》宗教思想的渊源——以先秦的宗教思想为例	(371)
二、殷周宗教的表现形式	(377)
三、《周易》中所蕴含的宗教思想	(382)
四、关于迷信的看法及宗教热分析	(387)
附录:	
白水之英 馆员之雄——记易学与传统文化、图书馆学研究者崔波博士	萧鲁阳(395)
参考文献	(407)
后 记	(409)

第一讲 文化与修省

——中国传统文化与人的素质提高

一、关于传统文化

(一) 中国传统文化的概念和特点

中国传统文化是指居住在中国这一地域的中华民族及其祖先所创造的,并为中华民族世世代代所继承发展的、具有我们鲜明民族特色的、历史悠久、内涵博大精深、传统优良的文化。

中国传统文化表现有物质、行为、制度、精神(社会意识)四种形式:

物质形式:中国地面上原始人类所使用的石器、骨器、陶器、玉器、竹木器等生产、生活工具、用器等,而且还发现了反映其思想、观念、习俗、婚姻关系等等的艺术作品和实物。如各种建筑、工程遗址、墓葬等。

行为形式:指生产活动、生活活动中人们的行为方式,集中表现在以礼俗、民俗、风俗形态出现的见之于动作的行为模式上。如古代酿酒、开船、拜天地、拜年等。

制度形态:它包括了各种各样规范人们活动行为的制度。从传说中开始于夏代的饮宴礼仪制度,到西周时形成的一整套“周礼”,以至延续到明清的各种典章制度,涉及范围广泛,内容完备严密。如“井田制”、“科举制”、“改土归流”等。

精神形态:在古代中国最为深厚,社会意识文化也可以成为精神文化,体现了人们的价值观念、审美情趣、思维方式等,是文化的核心部分。包括属于社会心理层次的文化或属于社会意识形态层次的文化。前者如人们的要求、欲望、情绪、风尚等社会大众中流行的心态文化,后者如政治理论、法权观念、科技、哲学、宗教、文学、艺术等在内的意识形态文化。

中国传统文化的特色:

第一,历史悠久,传承连续而完整;

第二,形成具有地域的多样性和民族的多元性;

第三,融合儒家文化、道家文化和佛家文化(魏晋以后)为主体的文化;

第四,内容广泛、内涵精深;

第五,胸怀广阔、海纳百川、兼收并蓄的文化;

第六,世界古代东方文化的代表。

世界四大文明古国中,中国是惟一没有发生文化断层的国家。正是这种独特的历史过程与传统,孕育了中华民族极富特色的文化精神。文化传统,是历史的投影和积淀,是支持一个民族心理活动的潜流。要科学地展现一个民族的历史过程,就必须展现其文化品格和独特的文化精神;而这种展现,又必须建立在对所有的历史素材进行整体性研究上,而这正是我们过去所忽略的。五千年色彩斑斓的中华文明,具有独立于世、与众不同的历史文化特征。

大陆,是中国历史文化的环境基础;农业,是中国历史文化的经济基础;儒学,是中国历史文化的思想基础。因而,中国的传统文化,表现出浓烈的大陆文化、农业文化和儒家文化

的色彩。中国传统文化和西方基督教文化不同。西方历史文化主要沿地中海周边发展,重商重战,本性开放,喜欢扩张。中国传统文化则以大陆为基础,她的品格是内向的。

中国大陆的特点,一是面积巨大,二是边缘环境恶劣。她东面是大海,西面是戈壁,南面为群山,北面是草原。比较起来,唯北面尚可发展,但又有游牧民族。于是自春秋始,便在中原北部修筑长城,以至绵延万里,使中原文化成为四面严防的独特文化。

上述特点,使中国传统文化具有独特的“墙”文化特征。

中国的“墙文化”造成国民心理的单纯防守性、自我封闭性。但作为古代中国人的一种思维方式和行为过程,它却是一种极为重要的历史证物,它确确实实地证明中国人在意志和力量上能够做到什么。

中国的墙之多为世界之最。你看:国家有万里长城,城市有城墙,单位有围墙,家庭有四合院,现在甚至发展到几乎每家每户都有防盗门,首都的每辆出租汽车还有防盗栏。真可谓无墙不成国家,无墙不成城镇,无墙不成家园。只不过各种墙的规格不同罢了。然而,中国的墙文化并不等于一味主张封闭。确切地说,是对外封闭,而对内开放。这和西方不一样,西方人的墙少,对外是开放的;但住宅内部却是封闭的,即使父母要进孩子的房间,也需要得到允许,否则便是失礼。中国的宅院虽对外封闭,其内部却到处有游廊窗阁相辖。那些做家长的,有权取消一切人等的个人隐私。

如此等等,不能不说是一种奇观。中国的这种强大的“墙文化”历史上起过多少积极作用,需要研究,但它的负面效应是明显的:

第一,中国的“墙文化”反映了中国历代统治者“一劳永逸”的苟安思想。他们为了世代代安安稳稳地“坐江山”,不顾劳动人民死活,动辄进行浩大工程,一味进行物质上的消极防御,而不是从精神上培养人民的反抗意识和斗争意志,随时进行积极自卫。

第二,中国的“墙文化”造成国民心理的单纯防守性。以汉族为主体的中华民族历来就是世界上最大的民族群体之一,照理应是人数比我们少的别的异民族筑墙来防她,怎么变成相反了呢?君不见我们几乎历朝历代都在筑墙,我们一直以来都在防、防、防,到头来却是防不胜防!

第三,中国的“墙文化”造成国民心理的自我封闭性。我们世代代被无数的墙团团围住,眼界越来越狭小,以致自以为处于世界的“中央之国”,盲目排外,与世界上其他优秀民族往来很少,连知识都得通过“私塾”或师徒形式来传授。

第四,中国的“墙文化”完全适应封建主义统治的需要。封建主义统治者历来主张“民可使由之,不可使知之”,实行愚民政策。封闭的环境不便横向联系,可使老百姓消息闭塞,安分守己,不易接受外来的“危险思想”,不去串联造反。封闭的环境可以造成封闭的心理,而封闭的心理有利于养成对统治者的驯服习惯,有利于适应封建主义轻易而稳固的统治。

第五,中国的“墙文化”也有正面的见证作用,它证明中华民族是一个防守型的民族,而不是进攻型的民族。她不想“走出去”以敛取外来财富,却也不想进攻或侵略别的国家。这从正面反映了中华民族是一个爱好和平的民族。史实也说明,中国版图的扩大,几乎都是在自卫战争中包容别的民族的结果。

第六,劳民伤财建造的墙与作为历史文物的墙。动用巨大的人力物力去建造规模宏大的国墙、城墙,尽管在军事上也许能起一时的作用,但对当时的生产发展无疑是一种阻碍或抑制。

但作为古代中国人的一种思维方式和行为过程,它却是一种极为重要的历史证物,它确确实实地证明中国人在意志和力量上能够做到什么。因此我们的长城被联合国教科文组织确认为全人类的文化遗产之一;我们的许多城墙被国家列为全国历史文物保护单位。对于这些遗产,我们应该作为国宝予以充分的尊重和珍视。这是祖先们用无比巨大的血汗代价换来的啊。

有一个网友的帖子:“当今世界和中国先进的精神文明与物质文明中有多少可以在国学中找到渊源呢?请国学专家们告诉人们,国学如果真的那么好,中国为什么落后?”

这个问题也很尖锐。这实际上是两个问题,一个问题就是当代的先进文明和国学的关系。第二个问题,中国为什么近代落后。

第一个问题我是这样想的,先进不先进看在哪个层次上。中国的传统文化在器物文化和制度文化上,近代肯定是落后的,所以在这个领域,应该向西方学习。还有一个层面,精神文明方面,有落后的地方,也有先进的地方。比如说西方的人文主义所提出来的理性、法治、人权、民主,这些都是先进的,我们应该很好地接纳。但另一方面,中国的重视家庭、重视伦理道德,讲天下一家、和而不同,这些思想虽然西方文化里也有,但是中国文化里特别突出。而在西方很长一段时间处理国家之间的关系,处理民族之间的关系,基本的指导思想是强权哲学和斗争哲学,这个指导思想现在看起来没有出路,只能引起更大的冲突,甚至战争,人类是很危险的。中国文化强调仁者爱人,强调和为贵,强调天人一体,人和人之间应该和谐相处,这是一个贵和的哲学,现在越来越显示出它的当代性,甚至是未来性。今后的世界要走向和平与发展,离不开这种资源。

还有一种是无所谓先进和落后,我是指在中国文化里边文学艺术这些方面,比如书法、绘画、音乐、美术、建筑艺术。这些方面有永久的魅力,各个民族都有自己的特色,可以互相学习,不存在先进、落后的问题。这是第一个问题,我们做具体的分析,并不是中国文化里边全都是落后的。

第二,中国近代为什么落后?有一部分人把它完全归罪于传统文化,或者归罪于传统文化,我认为这是不公道的。我认为最根本的原因就是中国长期以来是一个农业文明。它的积累太深厚了,它压抑了商品经济的发展。而商品经济发展进一步转化成工业文明,这是西方近代先进的一个根本的基础。

第二个原因,专制主义的政治体制不断地扼杀社会改革,使得社会改革没有像日本那样学习西方工业化的过程。

另外,我也不否认传统文化本身在走到近代以后应该有所转型,这里也确实有一批学者在做努力。但是我感觉这些人还不足以成为主流,来改变传统文化一个比较陈旧的形式,所以它也应该负一部分责任。为了适应中国现代的发展,传统文化一定要很好地加以重新解释、加以创造性的转化,才能够适应这个时代。只有一个具有现代精神的传统文化,才能为广大群众所接受,才能发挥它积极的作用。

一个没有文化信心的国家是建立不起一个真正大国的心态,也建立不起一种民族复兴的基础的。对传统文化反思一提出,一个很重要的工作是要建立一个文化的信心。以前佛教进来的时候,正是有了这样一个文化的信心,我们合理地把它融合到中国文化中间。我们现在就是要建立这样一个信心,而不能因为有了近代短暂的失败,就判断中国文化已经不行了。反过来说,我们现代的中国人要做什么事情呢?就是要以中国人的立场、中国人

的价值观,对这些问题做出积极的回应。我们只是把孔子和孟子的话背下来,当然能背下来已经很不错了,那还只是做了国学第一步的工作。就像一代一代的儒生都是在前人的基础上做了进一步发展。我们要反思的是现在的中国人做了哪些发展,有没有拿出能够反映中国价值观,能够反映民心、民意,对当下中国的文化提出解决方案的这样一些东西。这些东西不能仅仅靠从西方搬一点东西来就行。

在人神关系的表现上,西方基督教文化承认上帝的绝对权威,认为人类是上帝的奴仆,人类成员不分贵贱,在上帝面前,人人平等。中国传统文化则不同,在中国历史上最有权威的往往不是神灵,而是皇帝。如隋唐时代,三教并兴,唐太宗做皇帝,便以皇帝的身份给儒、道、佛排座次。因为本皇帝姓李,道教的创始人也姓李,因而就把道教排在第一位,所谓一道二儒三佛。后来武则天做了皇帝,道教便也失宠,于是重新给儒、道、佛排座次,认为佛第一,儒第二,道第三。这样的做法,在基督教文化那里是不可思议的:皇帝亦是凡人,凡人怎么能给宗教崇拜的神明排座次?

其实,他们殊不知更有甚者,中国皇帝不但可以给神仙排座次,还具有为凡人灵魂授爵的爱好。皇帝尊重孔夫子,就可以敕封他为大成至圣先师;皇帝喜欢关云长,就可以敕封他为荡魔大帝。不但如此,连天堂地狱中的事情,皇帝也可以管得。京剧中有一出传统戏《铡判官》,讲地府中的判官行私枉法,包青天便去地府判断冤情。结果惹怒了阎君。阎君说:“阴间事不用你阳官来管?”,但包老爷更加理直气壮,声言:“宋天子他封我阴阳二官!”于是,阎君没了脾气。

正因为中国古来有这样的传统,所以中国从来不是一个宗教性国家。中国老百姓进寺院烧香,就和传统的西方基督教徒进教堂的含义不一样了。基督教认为人生而有罪——原罪,进教堂的目的是去忏悔自己的行为。中国人不懂什么叫忏悔,在更多的情况下,好像在和神明做生意。花几个钱,烧一柱香,便希望合家平安,便祈祷有美好的前程,或生个大胖儿子,或找一门好婚事,或生意兴隆日日发财。中国人似乎比神灵更精明:一方面,学习孔子“敬鬼神而远之”,一方面亦希望鬼神能为己服务。

古代中国的皇权是高于一切的,但皇帝亦不能长命百岁。皇帝死了,便要根据其一生表现给一个庙号。刘邦创立天下,便称高祖。刘恒、刘启做皇帝时天下大治,便称文帝、景帝。刘彻八次出兵,将匈奴逐出漠北,死后便尊为武帝。杨广昏庸暴虐,死于臣子之手,便称炀帝。此外还有哀帝、献帝、少帝、恭帝之类,都是不祥之兆。这样看来,皇权虽大,但冥冥中还有一个高于皇权的力量。这个力量,就是“道”。开明的皇帝,便是有道,否则即是无道。中国文化中的“道”,不但可以“管”皇帝,而且可以“管”世间万物,也“管”天上的神仙和地下的鬼魂。以“道”衡量,中用的一切神仙都有缺点,故而狐鬼神仙世界便也有了善恶。恶神善鬼,是中国人智慧的表现,所以中国的许多妖狐鬼魅也是最有人情味的。像《聊斋志异》中那许多美丽、善良的鬼狐,谁不喜欢?

中国古人的“道”,无所不在,无时不在。它近乎现代人观念中的普遍性规律,不过不是能用简洁的语言概括的规律,惟其如此,老子才说:“道,可道;非常道。”中国古人重视“道”的影响,讲究天理、天命、天道、天运,又讲天时、地利、人和,主张天人合一。无论天上地下,还是世间万物,都被统一的力量所左右,而这力量正与人间的伦理纲常相合。中国古人不但讲天人合一,而且相信天人感应。统治者作了坏事,会天怒人怨;做了好事,等于顺应天理,会得到上天与人世的共同支持。所以《易经》上说:“天行健,君子以自强不息”,“地势

坤，君子以厚德载物”。就是要人们去恶扬善，自强不息。

中国文化传统，最重视人生，也最热爱人生，强调“食、色、性也”。认定吃饭是第一位的，生儿育女是顶重要的。一是珍视生命，贵生恶死；二是重视生儿育女，传宗接代。因为重视生命，所以最有中国文化特色的道教，就有了与其它一般宗教绝然不同的文化品格。大抵宗教的特点是研究人死后怎样，而道教则一心关注人怎能不死？因为重视传宗接代，所以对孔夫子说的“不孝有三，无后为大”才抱有宗教般的感情。在中国古人心目中，一切身外之物都可以不要，惟独不能没有子嗣。

中国文化传统表现在民族关系上，使民族和睦成为中华民族关系史的主旋律。历史上虽有多次民族冲突，但终究归于一体。中国文化传统表现在人生信仰方面，主张宗教宽容。虽然也曾有过宗教冲突，但总体而言，不同的信仰可以和睦相处，甚至可以相互促进，相得益彰。中国历史上最值得骄傲的盛唐文化，就是儒、道、佛三家文化共存共融的结果。可以说，没有其中任何一家的努力，都不会有伟大的盛唐文明。

中华文化的最主要的源头是《周易》、《论语》等，解读不尽、取用不竭的传统文化智慧，则是中华文化的最重要的源头之活水。恰系此一源头以及自此一源头源源而来的活水（当然还有其他因素），将中华文化一步步带向了充满无限希望的未来。

《周易》是中华文化发展史上的一部奇书，也是世界文化发展史上的一部奇书。《周易》（古经）的诞生，是中华文化发展史上的一大盛事，真正意义上的中华文化慧命即发轫于此书。《周易》诞生之后，又是不断向未来开放、与时俱进，滋养了中华文化的慧命，使其成为一条日新不息、蔚为大观的慧命长河。源清则流洁，本盛则末荣。充任着源头角色的《周易》所涵具的智慧品格，正是中华文化跻身世界屈指可数的几种最具活力、最富影响力的文化之列的最为重要的原因之一。

因此，追本溯源，我们自不应忘记、亦不应低估《周易》、《论语》等书和神妙的古代大智慧在灿烂、辉煌的中华文化发展的过程中、在日新不息、蔚为大观的中华文化慧命长河生衍的过程中所做出的巨大贡献和所具有的重大价值。可以毫不夸张地说，不了解《周易》、《论语》等书和神妙的传统文化智慧，就很难深入了解中华文化的形成与发展，很难契得中华文化的底蕴和总体风采，也就更谈不上中华文化的创造性转化与提升了。

可见，无论是为了更为深切地理解和认识中华民族、中华文化、中华文化慧命的过去，还是为了更好地开创中华民族、中华文化、中华文化慧命的新运，我们都必须加强对传统文化的经典和神妙的大智慧进行解读与开掘。

中国文化传统的这些特点，使中国文化更具兼容性、整体性、现实性和模糊性。表现在行为方式上，古代中国人不喜欢天人分裂的极端行为，更喜欢儒家学说中的中庸之道。

中国文化传统的这些特点，决定了中国文化具有强大的向心力。中国人热爱故土，重视乡土人情。虽远游千里，终不忘落叶归根。有人说中国人最看重种族血缘关系，其实不然。和日本民族相比，中国人更重视“土地”，日本才是最重视血缘关系的民族。所以异族人在日本生活，即使住上一百年，仍然不能同化到日本民族中去。西方人又不同，他们最重功利，利之所在，即义之所在。所以离乡背井，寻找新的生活环境，并不是特别难堪的事。中国人是最重视乡土关系的，只要在同一块土地上生活，便是老乡，而“老乡见老乡”，便要“两眼泪汪汪”。旧诗中写人生四大美事：“久旱逢甘霖，他乡遇故知。洞房花烛夜，金榜题名时。”其中第二件说的就是乡土情谊。

但中国文化传统,不仅重视亲情关系,而且也非常重视人际关系。中国是一个最富人情味的国家。中国人好客,“有朋自远方来,不亦乐乎?”中国人重礼仪、重道德、重伦常、爱面子,凡此种种,使得中国人对人生具有一种充满善意的态度和美好的希望。“叶公问政。子曰‘近者悦,远者来。’仲弓问仁。子曰:‘出门如见大宾,使民如承大祭。己所不欲,勿施于人。’”但也应该看到,古代中国虽然从来不是一个宗教国家,却是一个历史极为漫长的等级制国家。人分九等,尊卑有序。官民界线分明,奴才都分大小。“君为臣纲,父为子纲,夫为妻纲”,使人生倾斜,观念僵化。

在官场上,宰相虽大,但皇权更大。正如明朝设有廷杖,即使身为宰相,一旦触怒皇帝,也马上拖下去痛打。知县在秦代还是重要的官吏,但后来官僚队伍日益庞大,县官地位亦日见卑下,所谓七品县令,不过芝麻小官。他们面对皇权,形如蚂蚁,但转脸而对百姓,便成了大象——一方百姓的父母官。虽然孟子说过:民为贵,社稷次之,君为轻”的话,但中国传统文化本质上依然属于官本位类型,这是中国自宋元以降,慢慢而至大大地落后于世界文明的历史发展水平的重要原因之一。

日本的一位学者比较中、日文化,说中国文化是“至尊”与“至强”合一的文化,而日本文化是“至尊”与“至强”分离的文化。日本历史上的至尊者,惟有天皇,所以除非皇族嫡亲,没有人对天皇的宝座存在幻想。但至强者却未必是天皇,在相当长的时期内,天皇固然至尊,幕府才是至强,所以日本人的文化性格,就有了两重性:一方面不作至尊的梦想,一方面又有无比强烈的自强精神。中国传统文化则不同。至尊者,是皇帝;至强者,也是皇帝。其流势在于,中国人特别是中国的知识分子,智慧固然绝不弱于他人,但人格很难完整,在皇权与官僚面前,往往不知不觉,便矮下去三尺。

中国文化传统,又是一种重农抑商、重“仕”轻技的文化类型。一方面轻视和歧视商人,一方面又轻视和藐视科技。所以中国虽有“四大发明”,但在世界近代科学史上的发明创造者中,却很少有中国人的名字。郑和下西洋的时间虽然早于哥伦布,却没有取得哥伦布那样的历史性成绩。此无他只因为郑和后面缺少近代商业作后盾,也缺少近代文明的有力支持。中国传统文化的特性,决定了中国在相当多的历史阶段不是一个开放性的国家,而且自我中心观念严重。总认为别人有的,我们中国全有;不但全有,而且比人家的资格更老。这种盲目的老大思想,往往使得中国人对自己缺乏正确认识。日本人总有危机感,中国人却最少危机感。很多情况下,明明已经发生危机,还以为天下无事不乐,只管高枕无忧。

(二) 中国传统文化的影响

公平地讲,世界上各个不同民族的历史文化,在宏观意义上考虑并没有优劣之分,而在阶段意义上讲,却有优劣之别。中国自15世纪以后,与西方文明拉开距离,这是一个不争的事实。中华民族的文明史,实是一部惊心动魄、催人泪下的兴衰史。中国虽然是惟一没有发生文化断层的历史文明古国,但没有断层,不等于没有兴衰荣辱;中华民族虽然曾领风骚于世界,但也曾成为让别人看不起的东亚病夫。反思中华民族的兴衰史,我们得出这样的结论:凡开放时期,便是兴旺时期;凡封闭时期,则是已经衰落或正在走向衰落的时期。

春秋战国时代、唐代是中国历史最辉煌的时期。那是开放的时代,齐人可以去魏,魏人可以入秦,燕人可以南下,楚人可以北上;百家争鸣、百花齐放。唐代文明,是中国历史上最值得骄傲的一段。唐前经过数百年兴衰动乱,使得唐王朝具有博大的历史胸襟。唐时文化兴旺,对儒文化、道文化、佛文化以及各个少数民族的文化,均采取宽容的态度。所谓唐人

有胡气,正说明了唐人勇于开放;唐人有胡气,才显示了唐文化博大瑰丽的历史风貌。中国自15世纪始,落后于西方。此后一去三百年,与世界先进国家的差距越来越大。直到鸦片战争,才使得中华民族从历史文化迷梦中惊醒起来。

自然,开放不是一个孤立的社会举措。与其说国家的开放是一项政策,不如说是一项伟大的历史性的文化工程。国家的开放,必须要有与之相适应的思想观念、管理体制、文化教育和经济战略相配合,要讲究科学与文明,要提高整个民族的文化素质。未来中国要赶上世界潮流,就要造就一代具有高度科学水平和文化修养的中国人。一要开放,二要科学,三要文明,这正是中国历史兴盛发达的原因所在。

现代中国人之所以要反思自己民族和国家的历史,就是要正确评价别人和自己,从而找出正确的发展道路,以最快的速度、最好的方式,赶上世界潮流成为先进国家。李约瑟说过:“当东西方科技接触时,会达到一个互相融为一体的时机。”但他没有说,这是一个怎样的时机。我们认为,当世界各民族文化终于融为一体时,将成为人类文明的伟大历史机遇和空前盛大的历史性节日。

中国人喜欢“不以成败论英雄”,西方人喜欢“惟以成败论英雄”,其核心意识是“物竞天演,优胜劣败”。你胜了就是优,败了就是劣,其它全是废话。几百年来西方白人打遍全球无敌手,其他一切有色人种无不屈服,莫能抗衡。于是西方白人目空一切,视一切有色人种为劣等。中国自鸦片战争起跟洋人打一仗败一仗,败一仗来一次割地赔款、丧权辱国,以至于国家破产,精神崩溃,“月亮也是外国的圆”,“量中华之物力,结与国之欢心”。到后来有些中国人没有西方国家发话屁都不敢放一个。从1931年9.18到1941年珍珠港事变整整十年有余,中国丢了东北,丢了华北,丢了华东,丢了中南,丢了首都南京,遭受了南京大屠杀,经受了无穷伤害,国民党政府却居然还不敢对日宣战,居然还一直跟日本保持着外交关系。直到日本袭击珍珠港、美国对日宣战后的第二天才匆匆忙忙跟着美国正式对日宣战。

惟有毛泽东真正扭转乾坤,彻底改变了中国“人为刀俎,我为鱼肉”的命运。毛泽东创建了新中国。毛泽东领导中国人顶住了一切外来干涉。

即使世界上头号超级大国美国也照样栽在毛泽东手下。美国在朝鲜跟毛泽东领导的中国军队直接较量,失败了。美国人不服气,拿越南当实验战场,间接跟毛泽东的人民战争理论再较量,又失败了。抗美援朝把美国军队打怕了;越南战争把美国社会打怕了。证据之一就是从此美国朝野上下“中国吃惊病”流行,做梦也要哼哼两声“中国威胁论”,顺便也就放弃了军事上大规模进攻中国的战略设想。美国“挟天子令诸侯”,利用联合国动员全世界一切可以动员的力量跟毛泽东领导的中国整整较量了二十多年,政治、经济、军事、文化一切手段全部使尽用绝,对毛泽东始终无可奈何。

封锁中国几十年,中国不但没垮,反而成了核大国。在有毛泽东思想之前,中国人只有尊孔忠君的思想,崇洋媚外的思想,妄自尊大、固步自封的思想,无所作为、逃避现实的思想,消极悲观、逆来顺受的思想,等等等等。面对列强的侵略,中国人原有的一切传统思想武器全部失灵。中国人翻遍了孔孟之道和诸子百家,求遍了老子如来耶稣安拉,捧来了“民主”“自由”“人权”之类跟西方国家班门弄斧……目的只有一个:从中找出一条救国之道。然而所有这些努力无不“上穷碧落下黄泉,两处茫茫皆不见”。

自从有了毛泽东思想,中国人才真正从精神上成为强者,使局面根本改观。这个世界上替强者效劳的思想理论不计其数,教诲弱者屈从强者的说教浩如烟海,唯独毛泽东思想

专门替受强者欺凌的无辜弱者说话；专门教导弱者如何由弱变强；教导遭受强国侵略的弱国不靠寄人篱下，不靠卑躬屈膝，不靠主权交易，完全依靠自力更生、艰苦奋斗来改变命运。毛泽东从来没有躲在国外到处化缘，从来不靠别人施舍恩赐，一切靠自己，一切白手起家，以弱胜强，转弱为强，从赤手空拳到打下天下。对于外来援助，毛泽东从来是白给欢迎，花钱买可以，拿主权换绝对不干。无论是美国还是苏联都拿毛泽东毫无办法，打不赢，吓不倒，骗不过，困不住，“硬刀子”“软刀子”全部失灵，绞尽脑汁也不知该如何破解毛泽东思想，只好祷告上帝保佑让毛泽东后人的毛泽东思想色彩不要那么浓。

有些中国人很热衷于列举中国人如何聪明能干，如何温良恭俭让，文化历史如何灿烂，希望由此证明中国人并非劣种，应获尊重。有些人喜欢说中国人之所以被人瞧不起是因为中国人素质低、不文明，不卫生，等等。这种逻辑只适用于个人关系，不适用于国家关系。国际关系的现实规律是只尊重强者，瞧不起弱者。国家之间只以强者为尊，弱者再有教养也照样被人瞧不起。不管有人说得如何天花乱坠，现实世界中的国家之间的关系本质上仍然是弱肉强食。不错，现在直接用武力征服殖民地似乎不那么时髦了，因为没多大必要了。当年大家都“没开化”。

国家关系中的所谓“尊重”就是不敢贸然扑上来跟你直接较量，但保不准会打着哈哈围着你打转，时不时还有意无意踹你一脚试探试探，看你还有没有那么强。如果你昏昏入睡或自己变虚，那“尊重”就变成瞧不起。所谓“瞧不起”就是轻则随随便便就给你一巴掌，然后说你小子欠揍；重则把你一口吞了，骨头渣都不剩下。尊重与瞧不起从来不是绝对的、无条件的、一劳永逸的，而只是相对的、有条件的、暂时的，随着实力对比的变化而变化。你哪处强人家哪处尊重你，处处强处处尊重，一时强一时尊重，时时强时时尊重。同样，你哪处弱人家哪处瞧不起你，处处弱处处瞧不起，一时弱一时瞧不起，时时弱时时瞧不起。所谓强，不仅仅指有强大实力，更指有强者气质。想成为强者必须先有强者气质。没有强者气质的“强者”属于外强中干，迟早衰败。要说瞧不起，没有丝毫强者气质的弱者民族最叫人瞧不起。

文化现代化的标志。中国传统文化的现代化预设了一个前提：文化必须现代化。值得探讨的是如何界定文化的现代化。如果在这个问题上缺乏共识，所谓传统文化现代化的讨论便失去依据。文化既是精神又是制度。在 20 世纪 90 年代来探讨这个问题，主要标志是有没有以下三大项：

第一，有一个达到当代水平的文化积累、发展和传播的系统。它又包含着四个子系统：学校、图书馆、研究机构、大众传媒。

第二，有一个与国际接轨的信息传输系统。现在是全球化时代，是信息时代。闭目塞聪，对任何国家和个人都意味着愚昧，可能招来本来可以避免的落后和危险。不但要有达到当代水平的电子信息系统等物质设备，还要有相应的开放心态：林则徐时代就提出要睁开眼睛看世界，痛心的是至今仍没有完全做到。

第三，有一个容许诸子百家自由争鸣的文化环境，真正实现思想自由、学术自由。这是从精神上走出中世纪的最重要条件。

有了这三项才有可能逐步提高中华各族人民的素质，使之成为具有现代科学文化知识、现代价值观念、适应现代社会生活的群体。如果离开这三项去谈什么文化现代化，不过是南辕北辙。

这是从社会环境的角度去考虑问题。至于说文化理论或文化内容本身的发展,已经包含在上述三项之中。只有在这三大项为基本框架的情况下才有可能实现。例如,能不能说现代新儒家(或其他思想家)建立了自己的理论体系就是中国传统文化实现了现代化呢?如此说可以成立,梁漱溟、熊十力、冯友兰、张东荪等建立自己理论体系的二三十年代,中国文化便已实现了现代化,我们今天的讨论就是多余的了。

某一种理论和文化内容的建立是思想家的事,应该为思想家、理论家、哲学家创立和宣扬自己的理论提供广阔的空间。但现代文化是在多元并立、自由交流、自由传播、自然更替、自由选择、各取所需的状态下向前发展的。法律只禁止危害社会的所谓文化。因此,对发展中国家来说,与其把过多精力集中于讨论某种公式或理论,不如花大气力去改善文化发展的社会条件。

二、中国儒家文化的主要经典介绍

(一)《论语》

《论语》是儒家学说的经典著作,记录了孔子 and 学生的言行,大约成书于战国初期,由孔子的学生或再传学生记录、编辑而成。《论语》流传到西汉时形成了三家:一是《鲁论语》,共二十篇;二是《齐论语》,共二十二篇;三是《古论语》,共二十一篇。流传到现在的《论语》是西汉末年安昌侯张禹融合《鲁论语》和《齐论语》汇编、订正而成,被人称作《张侯论》。东汉末年,郑玄根据《鲁论语》,并且参考《齐论语》和《古论语》,作了注释,流传到今天。后代的主要版本有:三国时代魏国人何晏《论语集解》本、南朝时代皇侃《论语义疏》本、北宋时代邢昺《论语注疏》本、南宋时代朱熹《论语集注》本、清代刘宝楠《论语正义》本,等等。近代人杨树达曾撰写《论语疏证》,现代人杨伯峻撰写《论语译注》,等等。

孔子(公元前551~公元前479年),名丘,字仲尼,终年七十三岁,鲁国昌平陬邑(今山东曲阜县)人。他的祖先曾是宋国的贵族,后来因躲避宋国内乱迁居鲁国。孔子三岁时父亲去世,年幼的时候受到母亲的良好教育。年轻时曾担任过管理仓库和牛羊的低级官吏。中年时便开始招收学生,从事教育活动。51岁时担任鲁国中都县长,后来很快地被提升为鲁国贵族中央政权的小司空,不久又担任了鲁国贵族中央政权中管理公安司法的司寇。孔子在处理案件的审判官司时,不独断专行而认真听取各方面的意见,最后斟酌大家的意见再作裁决。公元前500年的夏天,齐国和鲁国两国的君主在夹谷相会。

孔子以大司寇的身份担任鲁国君主的相礼。当时齐强鲁弱,齐国企图压服鲁国,使它成为自己的附庸国。会上斗争尖锐、复杂,齐国的卫士挥刀舞剑,杀气腾腾,想在混乱中劫持鲁国君主。孔子疾步登上盟坛,义正辞严怒斥齐景公的非礼行为,迫使齐国君主承认了错误。孔子在这次会盟中,随时应变,针锋相对,迫使齐国归还了侵占鲁国的土地,显示了孔子政治家、外交家的才能和胆识。夹谷之会的胜利,大大提高了孔子的威望,孔子取得了鲁国国君的赞赏和信任,便由大司寇而代理宰相,参加国家大事的讨论和处理国事。

后来孔子为了加强公室,削弱鲁国三桓的力量,建议拆除三桓家臣据以叛乱的三个城堡(堕三都)。由于堕三都的失败,加深了孔子与季桓子之间的矛盾。孔子的主张在鲁国得不到实行,迫于无奈,不得不放弃官职,率领学生踏上游说列国诸侯的路程。孔子先后游历了卫国、陈国、宋国、蔡国、楚国等,积极宣传儒家学说,寻求进用做官,以便有机会实现以仁政治理国家和安定天下的愿望。孔子游说诸侯列国经历了十四年的岁月,历程坎坷,饱受

艰辛。在卫国的匡地险些被人谋害，在陈国遭受断绝饮食的困苦，宋国的大夫司马桓魋想杀害孔子。

孔子在游说过程中，各国君主不采纳他的政治主张，结果四处碰壁，便在 68 岁时结束了游说生涯，回到了鲁国。孔子晚年主要从事教育活动和整理《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》等古代文献。孔子是中国春秋末年著名的思想家和教育家。他一生教育的学生有三千多人，其中贤明的学生有七十多人。经过孔子整理的古代文献，保存了我国夏、商、周和春秋时代的政治、经济、文化、思想等方面的珍贵资料，对研究中国古代社会的政治、思想状况具有不可估量的重要作用。孔子的政治、经济、哲学、道德、美学、心理等思想在中国古代思想史上占有重要的地位。

《论语》包括《学而》、《为政》、《八佾(yì)》、《里仁》、《公冶长》、《雍也》、《述而》、《泰伯》、《子罕》、《乡党》、《先进》、《颜渊》、《子路》、《宪问》、《卫灵公》、《季氏》、《阳货》、《微子》、《子张》、《尧曰》共二十篇。每篇采用第一章开头的二三个字作为篇名。每一篇包括若干章，章与章、篇与篇之间，并没有内在的联系。少数章的内容有些重复。它们有的记载了孔子及其学生的言行，有的集中摘录了古代文献中的名言，表现了儒家治理国家的主张和准则。全书共 486 章，约 1.2 万字，反映了孔子的政治、经济、哲学、教育、道德、心理、美学等思想，是研究孔子及其学生思想的主要资料。

《论语》内容丰富，它主要包括三方面的内容：

第一，个体人格的完善。所说个体人格的完善，就是指追求高尚的独立自主人格。为了达到这一目的，就应该具有仁的品德。在孔子那里，仁是贯穿道德规范体系的总纲和精髓，它的基本含义是爱人，同时又是人内在的自觉性和主动性。孔子说：“实行仁德在于自己，难道在于别人吗？”（《颜渊》）“仁德距离我们很远吗？只要我想达到仁，仁就会来到。”（《述而》）“有谁能一天用他的力量去实行仁德吗？我没有见过力量不够的。”（《里仁》）

这就是说，人们要自己主动地实行仁，下定决心去追求仁，就能达到仁的高尚道德境界。具备了仁的品德，就能孝顺父母，尊重兄长，尽心竭力事奉君主，诚实负责，对别人诚实无欺，谦逊和顺，待人厚道，努力照顾别人，对自己能庄重严肃，刻苦学习，不断发挥高度理性自觉精神，制约自己的言语行动和喜、怒、哀、乐的思想情感，经过自我省察和不懈的道德实践，陶冶自己的情操，保持心理的平衡，努力做到胸怀坦荡，不忧愁不畏惧，成为文采和质地和谐配合的君子。

为了达到仁的境界，人们要自觉虚心接受教育。《论语》集中反映了孔子的教育实践和教育思想。孔子主张对学生没有贫富、贵贱、地域等区别，一律都给予教育。他不知疲倦地教诲学生，把他们培养成品学兼优和以仁德治国平天下的优秀人才。他提倡老师和学生之间平等相待，亲密合作，老师要做到严于律己和为学生做出表率，只有首先端正自己，然后才能端正别人。孔子系统提出和阐述了温故而知新、因材施教、有的放矢、启发诱导、举一反三、触类旁通、学而不厌、诲人不倦等教学原则和方法，丰富了中国古代教育的理论宝库。

第二，社会的和谐。孔子一生致力于追求政治清明、天下趋归仁德、使老年人得到安逸、朋友们得到信任、少年人得到关怀的美好理想社会。在政治上，臣对国君要尽忠遵礼，国君和大臣要严格遵守不同的等级名分，臣子不能超越自己的本分和犯上作乱杀死国君。国君如果有错误，臣应当当面规劝他改正过失；国君要仁爱百姓，实行仁政德治，人民就像众星拱卫北斗星那样拥戴国君；国君还要减轻刑罚，任用德才兼备的人治理国家。

在民族、国家的关系上,要严格中原地区国家与少数民族国家地区的区别,文化落后的国家虽然有君主却不实行周朝的礼仪,还不如中国没有君主而遵守君臣上下、尊卑贵贱的等级名分;在经济上,国君要减轻百姓的赋税和劳役,节省用度,使百姓富足和安居乐业;在思想上,加强对百姓的道德教化,用道德和礼治理、约束百姓,百姓就知道做坏事可耻而能自己纠正错误,从而自觉服从社会的管理。

第三,天人的协调。在对待人与天的关系上,孔子主张天人的协调。在怎样看待天命鬼神问题上,孔子既继承了天命是主宰人世吉凶治乱的神灵的传统观念,又高扬了人类的地位和价值,认为天命是人类道德情感的根源、自然万物和人类社会发展的必然性,强调人们应顺从天命和努力发挥主观能动性;孔子没明确表示不承认鬼神的存在,对鬼神采取了敬畏、疏远的态度;孔子还追求天人精神生活的和谐,用高山、流水、美玉、松柏等自然万物的生机勃勃的形象象征和比喻人的高尚道德品质的美好。他说:“智者乐水,仁者乐山。”(《雍也》)“到了严寒的季节,才知道松树柏树是在最后凋零的”(《子罕》)。这样,孔子用松树柏树忍耐寒冷比喻那些经过艰难环境严重考验的人。

这就表现了孔子热爱、赞美自然的情怀。孔子还极力赞赏曾皙的理想。曾皙说:“暮春三月,人们穿上春衣,我和五六位成年人和六七位少年人,去沂水河中洗澡,去舞雩台上吹风,然后一路唱着歌回来。”(《先进》)孔子赞扬的这种理想,描绘了一幅万物生发、春意盎然、人们沐浴春风、观赏风光、载歌载舞、抒发情怀的太平盛世的繁荣景象,表现了人与自然协调的人生道德境界;在认识事物上,孔子把人划分为一生下来就明白道理的人、经过学习而明白道理的人、遇到困难再去学习的人、遇到困难而不学习的人四个等级,认为自己不是一生下来就具有知识的人,突出强调学习和思考相结合,学习知识要去实践运用,反对只思考而不学习和只学习而不思考的不良倾向,主张只有经过学习、思考和实际运用,才能够获得新的知识和技能。

(二)《孟子》

《孟子》是儒家学说的经典著作,记录了孟子和部分著名弟子的言行,由孟子与其学生万章、公孙丑等共同记述而成,主要作者是孟子本人,约成书于战国中期。历史上注释《孟子》较著名的有东汉赵岐的《孟子章句注》,南宋朱熹的《孟子集注》和清代焦循的《孟子正义》,等等。现代人杨伯峻著《孟子译注》,可供参考。

孟子,名轲,约生于公元前372年,卒于公元前289年,终年84岁,邹(今山东邹县)人。他是鲁国公族孟孙氏的后代,其祖先不知何时迁居邹国。孟子幼年家境贫寒。《韩诗外传》、《列女传》等书记载了“孟母三迁”、“杀豚不欺子”、“断织劝学”等脍炙人口的故事,大致反映了孟子幼年受到母亲良好教育的状况。孟子约15岁时,赴鲁国求学,“受业于思之门人”(《史记·孟子荀卿列传》),勤学不息近二十年,研究儒家学说,通晓《五经》,擅长《诗经》和《尚书》,逐渐成为一名颇有影响的儒家学者。约40岁时,主要在邹国、鲁国一带从事讲学,广招弟子。他继承和发展了孔子的学说,以治国平天下为己任,宣扬儒家的仁政学说,成为著名的儒家学者。他曾被邹穆公举为士。

约44岁时,率领学生首次游齐,被齐威王任命为充当顾问的稷下大夫。孟子借鉴夏、商、周三代天下得失的经验教训,极力宣传得民心而得天下的仁政主张,认为三代以仁而得到天下,以不仁而失掉天下。齐威王一心想振兴齐桓公的霸业,对孟子的仁政主张缺乏诚意而并不打算实行。孟子与齐王逐渐产生隔阂,便在居齐六年后离开齐国,前往宋国。在

此之后，孟子又先后游历鲁国、滕国、魏国和齐国。在齐国，被齐宣王任为挂卿衔而接受粟帛馈养的客卿。孟子在游历各国的过程中，以邹国为中心，东至齐国，西到魏国，南至宋国，北到鲁国，风尘仆仆，行程数千里；他广泛接触了社会不同阶层的人们。

其中，既有大、小诸侯国的国君、卿相贵戚及低级官吏，又有士、农民、手工业者和商人；既了解诸侯权贵喜好财货、女色、逸乐的奢侈生活，又目睹社会下层人民的苦难生活。孟子在宣传儒家学说的过程中，侃侃而谈，言辞犀利，或者引用《诗经》、《尚书》等古代典籍，或者称引古圣先贤的言论和事迹，或者使用诘难和归谬，或者循循善诱阐述治国平天下的主张，或者义正辞严地批驳谬误，有时设问“杀人用梃和利刃，有什么区别吗”，有时用“五十步笑百步”而设喻，既严厉巧妙地批评了统治者“庖有肥肉，厩有肥马”而使百姓陷于饥饿的错误，又比较全面地、系统地阐述了政治、经济、道德、教育等仁政主张。

孟子从新兴地主阶级的长远利益出发，提出了一套矫正时弊和建立政治清明、天下统一美好理想社会的方案，但他的主张不被急功近利的当权者所采用，便于61岁时，结束了近二十年的游说生涯，率领学生返回邹国。晚年在邹国聚徒讲学，与公孙丑、万章等著名学生疑难问答，著《孟子》七篇，终老在邹国。孟子是战国中期的著名儒学大师，孟子思想是上承孔子、下启荀子的先秦儒学的一个重要发展阶段，在后世封建社会以及东西方国家产生了重要影响。宋、元以后，孟子的政治影响和思想影响日趋提高，元至顺元年(1330)被皇帝封为“亚圣”。《孟子》是封建社会后期科举考试的必考科目和学者的必读之书。孟子的政治、经济、哲学、伦理、美学、心理、文学等思想在中国古代思想史上占有重要的地位。

《孟子》包括《梁惠王》、《公孙丑》、《滕文公》、《离娄》、《万章》、《告子》、《尽心》共七篇，每篇分为上下卷，共十四卷。每篇包括若干章。每篇采用第一章开头的二三字作为篇名，各篇章之间并没有内在的联系。本书记载了孟子及著名学生的言行，共260章，约3.4万余字。从《孟子》一书的文章风格来看，其文字一体，笔势一贯，记载了孟子数十年的言论、事迹，综述了数十人的问答，文字流畅、犀利精炼、气势磅礴、感情充沛、宽厚宏博、驰骋自如、结构严谨、论说透彻。其中，比较著名的“齐桓、晋文之事章”、“许行章”等，在先秦文学史上是由章到篇的划时代的作品。它反映了孟子的政治、经济、哲学、伦理、美学、心理、文学等思想，是研究孟子思想及其学生事迹的可靠资料。

《孟子》内容丰富，涉及古代思想的各个方面，概括起来主要包括三方面的内容：

第一，人格健全尤为重要。孟子极力追求高尚的独立自主人格，认为人在成长、发展过程中受到多种因素的影响和制约。其中，人的耳、目、口、鼻等形体构造为人的发展提供了必要的自然前提条件和可能性，家庭环境和社会政治、文化环境的影响、教育的培养和引导是促使人发展的重要的外部条件，力行践履是人发展的主要途径。人在实现饮食、男女的自然生理需要，人际交往的社会生活需要和追求善、信、美的精神生活需要过程中，要追求、实现人善的本性和高尚的人格价值。

孟子继承、发展了孔子不留恋安逸生活、追求真理、誓死保全道德、情操的精神，认为人不论在身居穷困不得志之时，还是通达显赫得意之时，都要坚持高尚的仁义节操和不被他人所予夺的独立自主人格，成为富贵不能淫我心，贫贱不能移我志，威武不能屈我节的大丈夫。在生命与道义二者不能兼顾的情况下，为坚守道义而不惜献出自己的生命。在追求高尚独立自主人格的过程中，孟子还强调道义尊于权势，认为天下政治清明，人们能够推行自己的学说和主张；政治黑暗，坚守道义而为此献出自己的生命，不能舍弃仁义而攀附权贵、

迎接王侯。

他认为,诸侯权贵拥有财富、爵位,殿堂的基础两三丈高,屋檐几尺宽,菜肴满桌,姬妾数百,饮酒作乐,打猎游玩,跟随的车子一千多辆;有志之士则拥有仁义、节操和圣贤的准则。为了捍卫仁义和真理,有志之士不怕死无葬身之地弃尸山沟,勇敢的人见义勇为不怕丢失生命。这样,被孟子所强调的人的志向、节操、尊严,完全压倒了对富贵利禄欲望的追求,对后世志士仁人坚守节操产生了深远的影响。为了追求高尚的独立自主人格,人们要接受教育的引导和培养。《孟子》记载了孟子丰富的教育思想。孟子论述了因材施教与适应个性、坚持标准与启发诱导;深造自得与由博反约、专心致志与学贵有恒等教育方法,丰富和发展了中国古代的教育思想。

第二,以求社会和谐为目标。孟子极力追求、向往政治清明、天下统一、君民同乐、君仁臣义、士商旅农民皆悦的美好理想社会。他主张,国君在政治上要把土地当做立国的基业,人民当做保守国家的根本,政事当做治国的纪纲,修明政刑,减省刑罚,任贤使能,使卑贱的超过尊贵的,疏远的超过亲近的;经济上,实行劳心者与劳力者的社会分工和物质产品与精神产品的产品交换,使百姓有一定的固定产业,不夺农时,减轻赋敛,从而奉养父母和畜养妻子而安居乐业。

在思想上,国君一方面摒弃妨害治国的邪说偏见,做到向圣人学习,有错则改,为百姓做出表率;另一方面,大力兴办学校,加强对百姓的教化,使他们树立忠孝仁义道德观念和明白人与人之间的根本关系,自觉向往善和服从社会管理。孟子肯定、重视百姓在社会生活中的地位和作用,将百姓的地位、作用提到前所未有的高度,从而闪烁着古代民本主义的光彩。

第三,天人协调是根本。孟子将天视为自然万物产生、发展变化的自然性和一定规律性,并将自然之天推广、应用于社会和道德领域,用天表示社会发展的一定趋势或必然性以及人性产生的根源和依据,主张保持天人物质生活、精神生活的和谐及协调。在物质生活的协调上,孟子主张发挥人的主观能动性及顺应自然万物生息变化的规律性,适时播种、管理、捕捞、采伐,就能获得五谷、鱼鳖、材木等物质生活资料,从而满足基本的物质生活需要。

在精神生活的和谐上,孟子继承、发展了孔子的人与自然“比德”说,以自然物生动、可感的形象象征人的精神品质之美,从而将自然之美人格化,人的精神品质之美自然化,体现了人与自然情感的相通、交融、协调和一致,在中国古代美学史上占有重要的地位。同时,孟子还主张人们发挥心官的思维作用,反观和体察人善的本性,追求充塞于天地之间、与天地同时运转的天人协调的道德理想境界。

(三)《荀子》

《荀子》是儒学的重要著作,记录了荀子的思想和部分学生的事迹,大约成书于战国末期,本书大部分为荀子自著,其中《儒效》、《议兵》、《强国》等篇为其学生所记录,书末的《大略》、《宥坐》、《子道》、《法行》、《哀公》、《尧问》等疑为其学生所记荀子言行和各种传记。主要注本有唐代杨倞《荀子注》、清代王先谦《荀子集解》、梁启超《荀子简释》等。此外,还有北京大学哲学系《荀子》注释组的《荀子新注》。

荀子,名况,字卿,约生于公元前325年,卒于公元前238年,终年88岁,赵国(今山西南部)人。传说荀子十五岁到齐国稷下学宫游学、勤奋学习,积极研究,成为稷下学宫有威信的领袖,多次担任学宫中年高德重的学长。齐襄王死后,荀子在公元前246年左右应聘

请到了秦国,会见了秦昭王和宰相范雎,阐述自己的治国主张。当范雎问他到秦后看到了什么?荀子赞扬秦国边塞险固,形势便利,山川秀美,资源丰富,认为秦国政治清明,民风淳朴,积极宣传效法先王、尊崇礼义、尊君爱民、实行王道的儒家学说。同时,对秦国急剧改革和兼并战争所造成的国内外紧张局势深表忧虑。

荀子的主张未被秦国统治者所采用,约在公元前247年到了赵国。在赵孝成王面前与楚国将领临武君辩论军事问题。他认为,决定战争胜负的重要原因不是武器、兵士和权谋机变,而是百姓的支持或反对;战争的目的不是为了争夺土地和财富,而是为了禁止暴虐、铲除祸害;他强调只有以王道,才能统一天下。后来荀子到了楚国,被宰相春申君任命为兰陵(今山东苍山兰陵镇)县令。荀子晚年积极从事教学和著述,吸取了先秦墨家、道家、法家、名家的长处,建立了唯物主义思想体系,为新兴地主阶级提供了完整的礼治理论,是先秦唯物主义的集大成者。他的政治、经济、哲学、伦理、军事等思想,在后世封建社会中产生了深远影响。

《荀子》包括《劝学》、《修身》、《不苟》、《荣辱》、《非相》、《非十二子》、《仲尼》、《儒效》、《王制》、《富国》、《王霸》、《君道》、《臣道》、《致士》、《议兵》、《强国》、《天论》、《正论》、《礼论》、《乐论》、《解蔽》、《正名》、《性恶》、《君子》、《成相》、《赋》、《大略》、《宥坐》、《子道》、《法行》、《哀公》、《尧问》共三十二篇。本书仿《论语》体例,从《劝学》篇开始,结束于《尧问》篇,有较强的思想性和系统性。其中《劝学》、《修身》、《不苟》、《荣辱》等篇论述了个体的学习、修养及人格的完善,《王制》、《富国》、《王霸》、《君道》、《臣道》、《议兵》、《致士》等篇论述了社会问题及统一天下的主张,《天论》等篇系统论述了天人关系,反映了荀子的政治、经济、哲学、伦理、军事、逻辑等思想,是研究荀子及其学生的主要资料。

《荀子》内容丰富,它主要包括三方面的内容:

第一,个体的人格完善和学习、修养。荀子高扬了高尚的独立自主人格和不被他人所予夺的人格尊严,强调人的“道义所在,不屈服于权势,不顾利害,即使全国的人都反对他,也不改变他的看法;虽然重视生命,但是坚持道义而不屈从”(《荀子·荣辱》),将人的道德理想划分为士、君子、圣人三个层次,认为思虑敏捷、明智而不固竭且能深刻理解、融合贯通的圣人是最高楷模。为了达到圣人的境界,必须加强学习和修养。他用“青,取之于兰,而青于兰”的形象比喻,说明学无止境和后来居上的道理,劝导人们要广博地学习,坚持不懈,用心专一,不断积累。

他说:堆积土而成高山,风雨就从这里产生;汇聚滴水而成深渊,蛟龙就从这里产生;如果不一步步而行,就难以到达千里远的地方;不汇集滴滴流水,就不能形成江河;千里马跳跃一下,不能跨过十步;劣马不停地行走,就能走完十天的路程。坚持不懈地雕刻,坚硬的金石也可雕出花纹;半途而废,腐朽的木材也刻不断;蚯蚓没有锋利的爪牙和坚强的筋骨,却能上吃泥土,下饮泉水,就在于专心一致;螃蟹虽然有八只脚和两只爪,但由于它浮躁不专,所以只能寄居在蛇和鳝鱼的洞穴里。没有刻苦钻研精神的人,就不能获得显著的学习成绩;不埋头苦干的人,就不能获得事业的成功。荀子还认为,为了达到高尚的道德境界,还必须加强修养,这是关系到个人安危、荣辱的大问题。只有用礼约束自己,用理性思维制约自然欲望和喜怒哀乐等情感,不断地积累善行,就会具有完美道德,达到圣贤的最高道德境界。

第二,社会的管理和调节。荀子极力追求和实现一个政治清明、百姓安定、天下统一、四海一家的美好理想社会,主张实行社会分工和等级分配,建立行政管理、教育管理、经济

管理等行政机构和部门。在行政管理上,国君要实行礼治,使君臣、父子、长幼都有不同的等级名分,招纳贤士,以封建礼法为根本标准,并从言论、行动等方面进行考察,选拔贤能的人,罢免没有德才的人;国君还要赏善罚恶,以法律作为标准,不能以个人的喜怒作为赏罚的依据;在教育管理上,用儒家的“德治”、“主仁政”教化人心,同时又要加强对百姓的礼乐教化,用音乐去引导、陶冶人的性情,使人们的行为符合封建礼义,不断节制人的欲望和调谐封建等级秩序;在经济管理上,发展生产、开辟财源、节约用度、活跃市场、互通有无、坚持独立,自强的道路而达到富国强兵,不断实现封建统一。

第三,天人的和谐。荀子批判了天有意志和决定社会治乱、人世安危的宗教天命论,吸取了当时的自然科学成就,认为天是不以人的意志为转移的自然界,并有一定的运行规律和秩序,自然界中日月星辰、四时的运行交替,五谷草木的生息、鱼鳖禽兽的繁殖,阴阳风雨的变化,都是客观的自然现象和自身矛盾运动的结果。天的这种运行规律,不因尧的政治清明而存在,也不因桀的政治黑暗而灭亡。人们以合理的措施去对待它,就会获得成功;以不合理的措施去对待它,就会遭致灾难。荀子进一步区分了天与人的不同,认为自然界和人类社会有不同的职分,自然界的灾异变化不能决定人类社会的吉凶、治乱。

在此基础上,他又提出了“制天命而用之”(《荀子·天论》)的思想,认为推崇天而思慕它,哪能比得上把它当作物来畜养而控制它?顺从天而赞美它,哪能比得上掌握它的变化规律而利用它?盼望天时而等待天的恩赐,哪能比得上顺应季节变化而使天时为人们服务?听任万物自然增多,哪能比得上发挥人的才能而变革万物?想让万物为自己使用,哪能比得上治理万物和充分合理地利用它?整日仰慕万物的产生、发展,哪能比得上促使万物更好地生长?所以,放弃人的主观努力而希望得到天的恩赐,就会丢掉万物的实情。荀子提出的人顺应自然、利用天命和保持天人和諧的思想,对后世唯物主义的发展产生了积极影响。

(四)《周易》

《周易》是中国文化宝库中最为古老的典籍,它由两部分组成:一是《易经》,即华夏文明史祖伏羲所画八卦、殷末周初文王所演六十四卦及所作卦爻辞;二是《易传》,即战国中晚期孔门后学解说《易经》所撰十篇文章。自古以来,《周易》便被视为中国哲学和文化的源头活水,主要体现在以下三个方面:

首先,《易经》标志着中国哲学的产生。《易经》乃卜筮之书,是古代宗教巫术的产物;而哲学又是在漫长的宗教桎梏中不断冲破宗教巫术的牢笼而得以孕育成长的。《易经》尽管是服务于周王朝天命神学宗教世界观的筮书,但从其吉凶休咎的占问中,也曲折地反映出先民观察自然与社会矛盾运动的某些理性认识,其中透着辩证法因素:

一是强调矛盾对立的思想,如《易经》概括出的一系列对立抽象的哲学概念和范畴:乾坤、泰否、损益、剥复等等;

二是强调事物运动变化的思想,如乾卦龙的“潜”、“见”、“跃”、“飞”及“亢”,体现了先民对自然与社会事物运动变化规律的认识与总结;

三是强调人的主观能动性思想,如乾卦九三“君子终日乾乾,夕惕若厉,无咎”、谦卦九三“劳谦,君子有终吉”、既济卦六五“东邻杀牛,不如西邻之薄祭”等,均是说明人的主观奋斗、谦虚、诚心,不仅决定着事情成败,甚至能改变天意。因此,《易经》尽管在本质上是一部筮书,受到当时人们思维水平的限制,尚未完全运用抽象概念范畴的体系去认识自然与社会,但其中闪烁的朴素辩证法思想,却表明人们的理性思维活动已经从早期宗教巫术的桎

枯中解脱与彰显。

其次,《易传》确立了《周易》在中国哲学与文化史上的理论价值。孔子及后学对《易经》的解读与诠释颇具创造性,《易传》在形式上继承了《易经》卜筮结构框架,但在内容上则完全摒弃了宗教巫术,从而使《周易》成为一部内容丰富、思想深刻、结构严密、体系完整的哲学论著。其思想内容大致有三:

一是吸取了《易经》中所蕴含的阴阳观念以及道家、阴阳家的阴阳学说,确立了“阴”“阳”为《周易》最高哲学范畴,“一阴一阳之为道”为《周易》最高哲学命题;

二是关注春秋以来争辩激烈的“天人关系”,提出了一套关于自然与社会普遍规律的天地人三才之道的完整哲学思想体系,从而使《周易》成为“天人之学”;

三是继承光大了《易经》中的辩证思想,扬弃了老子辩证法学说,建构了一个颇为完整的辩证法体系。应当说,《易传》所确立的全新的阴阳学说、天人之学及变易理论,一直成为其后两千多年中国哲学和文化史上永久的话题及核心思想。《易传》不仅使《周易》在当时就作为儒家典籍而号为显学,更为重要的是,它使《周易》在中国哲学和文化上的理论价值具有源远流长、博大精深的源头活水之巨大意义。

再次,易学对中国哲学和文化的发展影响至深。自周初至春秋战国,《周易》即被视为重要典籍。在汉武帝“独尊儒术”之后的两千多年封建社会,《周易》始终作为“众经之首”而受到尊崇。人们对《周易》的研究蔚然成风,千百年来,易家辈出,学派林立,著述浩瀚,学说繁多,形成了一种专门的学问——易学。自先秦开始,无论是儒、道、释抑或其他学派,无论是两汉经学、魏晋玄学、隋唐佛学还是宋明理学等,历代哲学家、经学家及思想家大多精通易学,都不同程度地受到易学的滋养。

尤其是具有划时代意义的哲学家,更是直接通过对《周易》的创造性诠释,来阐发其哲学观、人生观、政治观及伦理观等。如魏晋玄学鼻祖王弼以《老》释《易》,令玄学之风盛炽数百年;唐初儒学领袖孔颖达首次折中汉易与玄易,构筑了汉学玄学走向宋明理学之桥梁;道学“北宋五子”周敦颐、邵雍、二程及张载同开以易言理之先河;南宋理学集大成者朱熹,重象数倡义理,使以易言理之学风盛行至清初;明末清初杰出的唯物主义哲学家王夫之立足于易学的哲学创新,标志着宋明道学的终结。总之,易学对中国文化的核心——中国哲学的发展,起到了举足轻重的作用。

最后,易学与人文关怀。《易经》本为卜筮之书,然而在《易经》卦辞和爻辞之中,却含有大量人文关怀的因素。如《坤》六三爻辞说:“含章可贞,或从王事,无成有终。”意思是说,内心美德是恪守正道的前提,而恪守正道是内心美德的行为表现,即使没有太大的成就,照样会有福报。显然,这里坚持了德行优先、德福一致的原则。《易经》卦爻辞订定者对德行的关注并不限于《乾》、《坤》两卦,像《屯》、《蒙》等等,都含有德者吉、无德者凶、修德可以遇凶转吉之思想。这些思想是易由卜筮易向人文易转化的重要依据。

正是借助这些人文因素,孔子完成了易由卜筮易向人文易的革命性转变。孔子认真研究过卜筮易,但他研究卜筮易及其占卜的功能并非为了探求神意以求趋吉避凶,而是观其卦“德”,求其卦“德”。孔子所观的卦德很可能是蕴藏于卦爻系统之中并透过卦辞和爻辞所呈现出的人文精神、人文关怀。他是以德行求福,以仁义求吉,所以他与“史巫同涂(途)而殊归也”。孔子将易之德义充分展现,重新确立了祸福吉凶的内在根据,从而实现了易由卜筮向人文的过渡。

孔门易消解了卜筮易的神学支撑,以世界事物及其自身运动的规则去重新诠释卦、象、爻、数、理、占等等易的基本元素,重新确立易的形上学根据。在他们的重新诠释下,八卦并不神秘,是伏羲氏仰观俯察对天地万物之理高度抽象与概括的结果,故它“通神明之德”、“类万物之情”。

卦象是圣人对天下事物复杂形式的摹拟,爻是表示天下事物运动之理的一系列符号,数是自然事物之数,筮数的变化是天地万物变化之数的再现,理是自然之理,占是“占事知来”之占,即预测事物未来发展的占。而《易》“与天地相似”,“与天地准”,而能“知周乎万物,而道济天下。”易的合理性与合法性不是因为它存有神的秘意,而是因为它合乎天地万物自身变化的规律。因而,顺天之道则吉,反天之道则凶。孔门易完成了由对神意的诉求向人文精神探究、由神学向哲学的转变。

孔子所开创的易学或称儒家易(包括他的弟子及其后学),说到底的人文易学,关怀人文是孔门易学的重要特征。以德行求福是易学人文关怀的重要体现。重视人的德行,以德行求福,以仁义求吉,代表和体现着易学精神。在《易》的作者看来,天地之道即天地之德,人作为天地阴阳的化生物自然也延续和体现着天地之德,人不断地法天效地,闲邪存诚的过程就是自我实现的过程。

通过《易传》对“自天祐之,吉无不利”的解释,我们会发现易学关怀的是人,而不是神。“祐者,助也。天之所助者,顺也;人之所助者,信也。”践履信言,向往对天道顺应,又能重视有德有才的人,就会“自天祐之,吉无不利”。所谓“善不积,不足以成名;恶不积,不足以灭身。”君子应当像天道运行那样,自强不息,像大地包容一切那样,厚德载物,最终实现“与天地合其德,与日月合其明,与四时合其序,与鬼神合其吉凶”。以天文服务于人文,使人文回归于天文,体现了孔门易学天人合一的致思倾向。

忧患意识是易学人文关怀的另一体现。《易传·系辞》说:“作《易》者,其有忧患乎?”这一发问是很有见地的。正是基于对家国天下以及个人命运的忧患,才成就了易学以及造就了易学永恒的魅力。《乾卦》九三:“夜里戒惧,若有危厉”、《坤》初六:“踏上初霜,坚厚的冰不久就要到来了”、《否卦》九五:“危险啊!危险。好像(鸟窝)系在刚栽好的桑树一样。”正是先民具有忧患意识才产生了这些警戒性的话语,并通过这些警戒性的话语,先民领略到了生存的智慧 and 处世的经验。

《易传》进而强化了这一忧患意识,它将《易》的忧患意识与对家国天下前途以及个人命运密切关联起来,一再提醒人们:“吉凶与民同患。”“是故君子安而不忘危,存而不忘亡,治而不忘乱,是以身安而国家可保也。”“惧以终始,其要无咎。”从而将忧患意识升华为居安思危的民族性生存智慧,正是基于这样的民族性智慧,中华民族才能生生不息,不断走向未来。易学人文关怀的内容丰富多彩,将其充分开显出来,对于我们重塑人文精神,不无裨益。

上述几个方面表明,中国哲学和文化的产生和发展,始终受到了《周易》及其易学广泛而深远的影响。《周易》成为中国哲学和文化的重要汇聚中心及聚焦点,成为中国哲学和文化的源头活水。

三、学习传统文化,重视人生经验的积累

(一)掌握精华,快乐学习

《礼记·经解》云:“入其国,其教可知也。其为人也温柔敦厚,《诗》教也;疏通知远,

《书》教也；广博易良，《乐》教也；絮静精微，《易》教也；恭俭庄敬，《礼》教也；属辞比事，《春秋》教也。故《诗》之失愚，《书》之失诬，《乐》之失奢，《易》之失贼，《礼》之失烦，《春秋》之失乱。其为人也，温柔敦厚而不愚，则深于《诗》者也；疏通知远而不诬，则深于《书》者也；广博易良而不奢，则深于《乐》者也；絮静精微而不贼，则深于《易》者也；恭俭庄敬而不烦，则深于《礼》者也；属辞比事而不乱，则深于《春秋》者也。”（《礼记经解》）

我们先说：“故《诗》之失，愚。”老是在去搞文学的人，变成读书读酸了的书呆子，很讨厌。任何学问，有正反两面，五经也如此。

接着提到：“《书》之失，诬。”所以读历史要注意，尤其读中国史更要注意，因为宋朝的历史是元朝人编的，元朝的历史是明朝人编的，明朝的历史是清朝人编的，事情相隔了这么久，而且各人的主观、成见又不同，所以历史上记载的人名、地名、时间都是真的，但有时候事实不一样，也不见得完整。为了弥补这个缺陷，还要读历史的反面文章。反面文章看什么呢？看历朝的奏议，它相当于现代报纸的社论，在当时是大臣提出的建议和报告。为什么要提出建议报告？可见所提的事出了毛病，否则就没有建议了。宋朝王荆公——王安石就说过懒得读《春秋》，认为那是一本烂账簿，这也是认为“《书》之失，诬”的观念。这点是我们研读历史要注意的。

“《乐》之失，奢”。光是讲艺术等等，又容易使社会风气变得太奢靡了。

“《易》之失，贼”。一个人如果上通天文，下通地理，手掐八卦，未卜先知，别人还没有动，他就知道了一切，这样好吗？坏得很！“察见渊鱼者不祥”。如果没有基本道德修养，此人就鬼头鬼脑，花样层出了。所以学《易》能“上通天文，下通地理”固然很重要，但“做人”更重要，如果做人没有做好，坏人的知识愈多，做坏事的本领越大，于是就“《易》之失，贼”了。

“《礼》之失，烦”。礼很重要，过分讲礼就讨厌死了，等于说我们全照医学理论，两手就不敢摸面包。全听律师的话，连路都不敢走，动辄犯法。你要搞礼法，那烦透了。所以“礼”要恰到好处。

“《春秋》之失，乱”。懂了历史的春秋大义以后，固然是好，有时候读了历史又有问题，好像一个人不研究军事哲学，则这个人作为一个健全的国民不成问题，等到研究了军事哲学以后，相反的，他又容易闯乱。不会武术的人，最后可以寿终正寝；会了武术，反而不得好死，是一样的道理。

《经解》对五经的批评，正面反面都讲了。下面一段，就是告诉我们，五经的修养，要做到温柔敦厚而不愚。这样的人，才能爱任何一个人，爱任何一个朋友。所谓敦厚，对别人的缺点，容易包容，容易原谅，对别人的过错，能慢慢地感化他，可是他并不是一个迂夫子，那么才是“深于诗者也”，这样才算是诗的教育。以下《书》、《易》、《礼》、《乐》、《春秋》，都是如此。现在我们再回到《论语》上来。

要从学习中寻找快乐。现在这篇《学而》，包括了孔门当年教学的目的、态度、宗旨、方法等等。孔子说：“学而时习之，不亦说乎？有朋自远方来，不亦乐乎？人不知而不愠，不亦君子乎？”

这三句话连起来看，照字面讲，凡是中国人，无论老少，一定都知道。照古人的注解，学问是要大家随时练习它。“不亦说乎”，“说”是古人借用字，就是高兴的那个“悦”字，是很高兴的。假如这是很正确的注解，孔子因此便可以作圣人了，那我不佩服的，连大龙峒孔子庙我也不会去了。讲良心话，当年老师、家长逼我们读书时，那情形真是“学而时习之不亦

“苦”乎”。孔子如果照这样讲，我才佩服他是圣人，因为他太通达人情世故了。

至于“有朋自远方来，不亦乐乎”，是似通非通的，什么道理呢？在上世纪80年代，从一般人到公职人员，凡靠薪水吃饭的，是“富不过三天，穷不过一月”，遇上了穷的那几天，朋友要来吃饭，那是痛苦万分的事。所以是“有朋自远方来不亦‘惨’乎”，绝不是不亦乐乎。

第三句话“人不知而不愠，不亦君子乎”，所谓“愠”，就文字解释，是放在心中的怨恨，没有发出来，在内心中有烦厌、厌恶、讨厌、怨恨之感。那么，别人不了解我，而我并不在心中怨恨，这样才算是君子。那我宁可不当君子，你对我不起，我不打你，不骗你，心里难过一下总可以吧！这也不可以，才是君子，实在是做不到。所以几百年甚至千多年以来，不但是现在的年轻人对四书反感，过去的读书人也对四书反感。因为它变成了宗教的教条，硬性的法律，非遵守不可。

事实上不是这么一回事，等到真正了解了以后，就知道孔子真是圣人，一点也没错。

“学而时习之”，重点在时间的“时”，见习的“习”。首先要注意，孔子的全部著述讲过了，孔子的全部思想了解了，就知道什么叫作“学问”。普通一般的说法，“读书就是学问”，错了。学问在儒家的思想上，不是文学，文章好是这个人的文学好；知识渊博，是这个人的知识渊博；至于学问，哪怕不认识一个字，也可能有学问——做人好，做事对，绝对的好，绝对的对，这就是学问。我们把整部《论语》研究完了，就知道孔子讲究做人做事，如何完成做一个人。

说到这里，孔子又转了另一个道理，他认为要把学问作好，并不是一件痛苦的事。孔子说：“知之者不如好之者，好之者不如乐之者。”

这在教育上是一个大问题，世界上谁不想作好人做好事？都想做。有很多人知道应该怎么做，道理都懂，可是做起来就不是那么回事了。许多人“看得破，忍不过”。比如说：算了吧！生活简单一点吧！这是看破了，但到时候却忍不过。看到不义之财，第一个念头是不要；多看一眼，眼睛就亮了；再看一眼，眼睛就发红了。

还有“想得到，做不来”，有许多事情我们都想得到，但做起来的时候，就硬做不来。也就是说学问、道理虽然懂得，身体力行时，却做不到。所以知之者不如好之者。对做学问必须养成习惯，一日不可无它。第一篇《学而》中说，“学而时习之，不亦说乎！”那个“习”字就是要“好之”。“好之者不如乐之者”，爱好它，喜欢虽然喜欢，并不认为是生活中的一件乐趣。不但对人如此，对自己修养学问也要如此，但是孔子下面又说一句话。

孔子说：“中人以上，可以语上也。中人以下，不可以语上也。”

这是说人的智慧不能平齐，姑且把它分作上、中、下三等的差别。中人以上的资质，可以告诉他高深的理论；至于中人以下的资质，在教育方面，教导方面，对他们就不要作过高的要求，不妨作低一点的要求。但中人以下的人，他们的成就，又不一定永远在中人以下，只要他努力，最后的成就，和中人以上的会是一样的。这在历史上可以举很多的事例来说明的。凡当过老师的，作过领导人的，都能体会孔子这一段话是绝对正确的。

（二）从孔子的自剖中得到启迪

1 孔子说：“吾十有五而志于学，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳顺，七十而从心所欲，不逾矩。”

这是孔子的自我报告，为什么孔子在谈到为政，要作自我报告呢？孔子是七十二岁死的。他用简单几句话，报告了自己一生的经历，艰苦奋斗的精神。他的身世很可怜，父亲去

世的时候，他还有一个半残废的哥哥和一个姐姐，对家庭，他要挑起这担子来，他的责任很重。他说十五岁的时候，立志作学问，经过十五年，根据他丰富的经验，以及人生的磨炼，到了三十岁而“立”。立就是不动，做人做事处世的道理不变了，确定了，这个人生非走这个路子不可。但是这时候还有怀疑，还有摇摆的现象，“四十而不惑”，到了四十岁，才不怀疑，但这是对形而下的学问人生而言。

还要再加十年，到了五十岁，才“五十而知天命”。天命是哲学的宇宙来源，这是形而上的思想本体范围。到了“六十而耳顺”，“耳顺”的道理就是说，自十五岁开始做人处世，学问修养，到了六十岁，好话坏话尽管人家去说，自己都听得进去而毫不动心，不生气，你骂我，我也听得进去，心里平静。注意！心里平静不是死气沉沉，是很活泼，很明确是非善恶，对好的人觉得可爱，对坏的人，更觉得要帮助改成好人，要这样平静，这个学问是很难的。

然后再加十年，才“从心所欲”。但“不逾矩”，就是人与人之间要有一个范围。“从心所欲”——自由而不能超过这个范围，所以“不逾矩”，同时这句话也通于形而上的道理。讲到这里，我们要研究孔子为什么把几十年所经历做人、做事、做学问的经验，要放在《为政》篇里。这经验太重要了，本来为政就是需要人生的经验。

2 这里再谈下交友的问题，在朋友中，对自己有害处的三种：第一“友便辟”。就是有怪癖脾气的人，有特别的嗜好，或者也可说软硬都不吃，使人对他觉得有动辄得咎之难的朋友。第二“友善柔”。就是个性非常软弱，依赖性太重。甚至，一味依循迎合于你，你要打牌，他也好，你要下棋，也不错，你要犯法，他虽然感觉不对，也不反对，跟着照做不误。用现代语来说，等于是娇妻型的朋友，可以说是成事不足，败事也不足。第三“友便佞”。这种人更坏，可以说是专门逢迎凑合的拍马屁能手，绝对是成事不足，败事有余的家伙，特别要当心。

皇帝与臣子以朋友相交的例子太多了，像唐太宗与虞世南、魏徵等；像宋太祖经常微服夜行，到赵普家去喝酒闲聊。在“友谅”这方面，唐太宗和房玄龄这些人都是这样，不但皇帝谅解他，他也谅解皇帝。在文学上，唐代的诗最好，就因唐太宗的诗好，等于他提倡的。可是当虞世南死后，唐太宗认为已失去诗学上的知己，就不再作诗了。虞世南也是有名的书法家，和唐太宗一同起来的干部，是早年的“秘书长”，后来也是大臣。由此，我们可以看到历史上任何一个新兴时代，领导人与干部之间，几乎都是友道相处

又如清代的乾隆，我们推开民族观念不讲，只看他的政治作为，在历史上是很可观的。一般史学家，认为清初时代的成就，超过了汉唐。最有名善说笑话的纪晓岚，就是乾隆时代的名臣，他们君臣之间，即友道相处，我们都知道叫“老头子”的故事：有一个大热天，翰林院的人热得受不了，统统脱光衣服聊天，纪晓岚人胖，更赤了膊。这时乾隆突然便服到翰林院找大家聊天，远远被发现，大家一哄而散。纪晓岚有深度的近视眼，一下子摸不到衣服，也没地方躲，就钻到桌底下去。

乾隆进了翰林院，看不见人，就到处转，纪晓岚近视眼模模糊糊，看见好像有人在转，躲在桌下闷不住了，就伸出头来问：“老头子走了没有？”这可给乾隆逮到了，叫他出来问道：“你们这样没礼貌，为什么骂我老头子？”纪晓岚解释说：“万岁！万岁！万万岁！乃国之大‘老’，国家元首为‘头’，‘子’是天子，全国百姓都称陛下为‘老头子’，这是尊称。”乾隆也就笑了。由于这个典故，可见他们君臣相处，有时候完全像朋友一样。因为当皇帝也够苦闷的，有大臣与自己谈得来，也很好玩的。就如和坤，非常贪婪，官不很大，后来却包揽大权。

在乾隆晚年,大家向皇帝报告,政绩样样都好,就和坤这个人应该去掉。

但乾隆始终不动他,后来有人问乾隆为什么偏袒和坤?乾隆说:“我知道和坤坏,但是你们总得留一个人跟我玩玩!”这是做皇帝的真话,一个人到了地位最高处,连一个可以说笑话,可以玩玩的人都没有,就太苦了。有些小事总不能都找大臣、将军去办,像和坤这种人,就会办得使乾隆很惬意,所以乾隆才说要留着他玩玩。等到他儿子嘉庆皇帝上台的时候就去掉了和坤,把他家里的财产全抄了出来。这就说明,交朋友之道,为什么要放在有关政治措施的这一篇书中。所以我们要了解,当了主管,到了某一种地位,所带的人要用友道去相处,当然不要犯了乾隆的毛病,找和坤玩玩。

3 接下来,就提到生活的幸福。孔子说:“益者三乐,损者三乐:乐节礼乐,乐道人之善,乐多贤友,益矣;乐骄乐,乐佚游,乐宴乐,损矣。”前面三点,是人生最快乐的,也是说快乐要建在品行上,一个人最快乐的事情,就是研究学问(礼乐),做人规矩,这是与第一篇《学而》有关的。

这里仅就第二点“乐道人之善”值得注意,就是喜欢讲人家的好处,优点。这是中国文化特有的一点,也很难做到的,有正反面,暂时不去讨论它。一般人喜欢批评人家的坏处,是普遍的现象,尤其中国民族性,喜欢对人问长问短,像调查户口一样,太关心人,很多外国来的同学就不习惯,觉得你在妨碍他的自由。中国过去读书人,为了功名,第一要隐恶扬善。朋友有错误,要关起门来劝,在外面总是替人掩盖丑恶的事,这是道德。

(三)学会观察

关于孔子对人的观察。孔子说:“视其所以,观其所由,察其所安,人焉廋(sōu)哉?人焉廋哉?”这是孔子观察人的道理。讲到观察人的道理,我们都知道看相算命,尤其现在很流行。这两种事,在中国有几千年历史,就是世界各国,有所谓意大利相法,日本相法等等。由此可见任何国家民族,都很流行。讲中国人看相的历史,那很早了。在春秋战国时就多得很,一般而言,中国人的看相,自有一套,包括现在市面上流行的,麻衣、柳庄、铁关刀,乃至现代意大利、日本人研究出来的手相学、掌纹学,许多新的东西都加上,也逃不出中国相法的范围。但中国人还有另外一套看相的方法,叫“神相”或“心相”,这就深奥难懂了。

“神相”,不是根据“形态”看,而是看“神态”的;还有一种“心相”,是以中国文化的基本立场,绝对唯心(非西洋唯心的哲学),所以有几句名言:“有心无相,相由心变。有相无心,相随心转。”一个人思想转变了,形态就转变,譬如我们说一个人快发脾气了,是怎么知道的呢?因为他从相上看出来了,他心里发脾气,神经就紧张,样子就变了。所以,看相是科学。有人说,印堂很窄的人度量一定小,印堂——两个眉尖中间的距离——很宽就是度量宽,这是什么道理?有人天生的性格,稍遇不如意事,就皱眉头,慢慢的印堂的肌肉就紧缩了,这是当然的道理。

还有人说露门牙的人往往短命,因为他露牙齿,睡觉的时候嘴巴闭不拢来,呼吸时脏的东西进到体内,当然健康要出问题。还有很多这一类的道理,都是这样的,但是古人看相,很多人是知其然,不知其所以然。问他什么原因,他说:“是书上说的。”实际上,这些东西是从经验中来的。有人说,清代中兴名臣曾国藩有十三套学问,流传下来的只有一套——曾国藩家书,其他的没有了,其实传下来的有两套,另一套是曾国藩看相的学问——《冰鉴》这部书。它所包涵看相的理论,不同其他的相书。

他说:“功名看器宇”,讲器宇,又麻烦了。这又讲到中国哲学了,这是与文学连起来的,

这“器”怎么解释呢？就是东西。“宇”是代表天体。什么叫“器宇”？就是天体构造的形态。勉强可以如此解释。中国的事物，就是这样讨厌，像中国人说：“这个人风度不坏。”吹过来的是“风”，衡量多宽多长就是“度”。至于一个人的“风度”是讲不出来的，这是一个抽象的形容词，但是也很科学，譬如大庭广众之中，而其中有一人，吸引大家的注意，这个人并不一定长得漂亮，表面上也无特别之处，但他使人心里的感觉与其他人就不同，这就叫“风度”。

“功名看器宇”，就是这个人有没有功名，要看他的风度。“事业看精神”，这个当然，一个人精神不好，做一点事就累了，还会有什么事业前途呢？“穷通看指甲”，一个人有没有前途看指甲，指甲又与人的前途有什么关系呢？绝对有关系。根据生理学，指甲是以钙质为主要成分，钙质不够，就是体力差，体力差就没有精神竞争。有些人指甲不像瓦型的而是扁扁的，就知道这种人体质非常弱，多病。“寿夭看脚踵”，命长不长，看他走路时的脚踵。我曾经有一个同学，走路时脚根不点地，他果然短命。这种人第一是短命，第二是聪明浮躁，所以交待他的事，他做得很快，但不踏实。

“如要看条理，只在言语中”，一个人思想如何，就看他说话是否有条理，这种看法是很科学的。中国这套学问也叫“形名之学”，在魏晋时就流行了。有一部书——《人物志》，大家不妨多读读它，会有用处的，是魏代刘劭著的，北魏刘昫所注，是专门谈论人的，换句话说就是“人”的科学。最近流行的人事管理，职业分类的科学，这些是从外国来的。而我们的《人物志》，却更好，是真正的“人事管理”、“职业分类”，指出哪些人归哪一类。有些人是事业型的，有些人绝对不是事业型的，不要安排错了，有的人有学问，不一定有才能，有些人有才能不一定有品德，有学问又有才能又有品德的人，是第一流的人，这种人才不多。

有个人读书不多，但他从人生经验中，得来几句话，蛮有意思，他说：“上等人，有本事没有脾气；中等人，有本事也有脾气；末等人，没有本事而脾气却大。”这可以说是名言，也是他的学问。所以各位立身处世，就要知道，有的人有学问，往往会有脾气，就要对他容忍，用他的长处——学问，不计较他的短处——脾气。他发脾气不是对你有恶意，而是他自己的毛病，本来也就是他的短处，与你何关？你要讲孝道，在君道上你要爱护他，尊重他。

孟子也喜欢看相，不过他没有挂牌，他是注意人家的眼神，光明正大的人眼神一定很端正；喜欢向上看的人一定很傲慢；喜欢下看的人会动心思；喜欢斜视的人，至少他的心理上有问题。这是看相当中的眼神，是孟子看相的一科，也可说是看相当中的“眼科”吧！

孔子观察人谈原则。“视其所以”——看他的目的是什么？“观其所由”——知道他的来源、动机，以法理的观点来看，就是看他的犯意，刑法上某些案子是要有了犯意才算犯罪，过去中国人不大打官司，喜欢打官司的叫作讼棍。曾经有这样一个故事，有人被控用刀杀人，这是有罪的，要偿命的。有讼棍要被告一千两银子，包可无罪。被告为了保命，就是上当受骗，也只好出这一千两银子了。而那个讼棍得了银子，将送出去的公文抽回来，将“用刀杀人”的“用”字，轻轻加了一笔，变成“甩”字，于是“甩”刀杀人，没有犯意，是无罪的。

所以讲到这里，要“视其所以”，看他的动机、目的。“观其所由”，看他的来源，整个行动的经过。“察其所安”，再看看他平常做人是安于什么？能不能安于现实。譬如有些人就很难安，有一位七十多岁的朋友，已满头白发了，读书人，学问蛮好。在生活上打牌没有兴趣，书法好但没兴趣写字，读书人本可看书，但是拿到书，就想睡觉，躺下来又睡不着——讲到这里，请各位同学注意，老年人很可怜，有几件事是相反的：坐着想睡，躺下来却睡不着。哭起来没有眼泪，笑起来把眼泪笑出来了。讲现在的事，当面讲当面忘，对过去的事，连小时

候的都记得起来。讲他好话听不见，骂他的话马上听到了。这是老年人的修养——因为他太无聊、寂寞，事事无兴趣。这种现象，就是老年人的无所安，心不能安，但是年轻人也一样。这是心理上的问题，一个人作学问修养，如果平常无所安顿之处，就大有问题。有些人有工作时，精神很好；没有工作时，就心不能安，可见安其心之难。

孔子以这三点观察人，所以他说“人焉廋(sōu)哉！人焉廋哉！”这个度是有所逃避的意思。以“视其所以，观其所由，察其所安”这三个要点来观察人，就没什么可逃避的了。看任何一个人做人处世，他的目的何在？他的做法怎样？前者属思想方面，后面属行为方面。另外，再看他平常的涵养，他安于什么？有的安于逸乐，有的安于贫困，有的安于平淡。学问最难是平淡，安于平淡的人，什么事业都可以做。因为他不会被事业所困扰，这个话怎么说呢？安于平淡的人，今天发了财，他不会觉得自己钱多了而弄得睡不着觉；如果穷了，也不会觉得穷，不会感到钱对他的威胁。所以安心是最难。以这三点观人，放在《为政》篇中，就是知人励品的重点所在。

(四)人贵有自知之明，正确面对成败

子张问崇德、辨惑。孔子说：“主忠信，徙义，崇德也。爱之欲其生，恶之欲其死；既欲其生，其死，是惑也。诚不以富，亦祇以异。”

这是一个大问题。既关系个人的修养(内圣)，也关系到领导人的修养(外用)。“崇德”是个名词，“辨惑”也是一个名词。这两个名词的并用，是由《论语》开始的，后世成为儒家思想的专有名词。子张问怎样叫“崇德”？怎样叫“辨惑”？崇德是个人的修养，现在新的名词是“心理卫生”，就是熏陶、改善自己的思想，使自己的德性，慢慢崇高伟大起来。换句话说，就是要如何修养自己的人格。“辨惑”这惑包括了两方面，一是怀疑，一是糊涂。一般的人生，一辈子多半是糊涂，没有思考，没有辨别的能力。即使有，也搞不清楚。说有经历，经历包括范围太广，如要相信经历，就先要辨一辨什么是经历？就要思考。所以辨惑就是真正的智慧，真正的见解。

子张提出这两个问题问孔子，孔子的答复说，使自己的人格升华，主要在心理修养。一为忠、一为信。“忠”的意义是直心直肠，心境很直，对人对事绝没有歪曲。另一意义就是非常尽心，不论对自己或对别人，当国家大事也好，为个人私事也好，绝对尽我的心，尽我的力，乃至赔上自己的性命，都在所不惜。譬如对于思想的信仰绝对忠实，也就是“忠”。“信”，我们解释过了，就是自信、信人。对自己要有自信。对人能够厚道，因此人与人之间建立一个“言而有信”的关系。为了使自己的品格更见崇高，没有别的方法，只有“忠”“信”。“徙义”是应该做的事就去做。“义”者宜也，合情合理应做的去做，就是徙义。

下面问题来了：譬如领导人对部下，或者丈夫对太太，都容易犯一个毛病。尤其是当领导人的，对张三非常喜爱欣赏，一步一步提拔上来，对他非常好，等到有一天恨他的时候，想办法硬要把他杀掉。男女之间也有这种情形，在爱他的时候，他骂你都觉得对，还说打是亲骂是爱，感到非常舒服。当不爱的时候，他对你好，你反而觉得厌恶，恨不得他死了才好。这就是“爱之欲其生，恶之欲其死”。爱之欲其生的事很多，汉文帝是历史上一个了不起的皇帝，他也有偏爱。邓通是侍候他，管理私事的，汉文帝很喜欢他。当时有一个叫许负的女人很会看相，她为邓通看相，说邓通将来要饿死。这句话传给汉文帝听到了，就把四川的铜山赐给邓通，并准他铸钱。但邓通最后还是饿死的。这就是汉文帝对邓通爱之欲其生。当爱的时候，什么都是对的，人人都容易犯这个毛病，尤其领导人要特别注意。孔子说：“既欲其生，又欲其死，是

惑也。”这两个绝对矛盾的心理，人们经常会有，这是人类最大的心理毛病。我们看这两句书，匆匆一眼过去，文字上的意义很容易懂。但详细研究起来，就大有问题。所以我们做人处理事情，要真正做到明白，不受别人的蒙蔽并不难，最难的是不要受自己的蒙蔽。

所以创任何事业，最怕的是自己的毛病；以现在的话来说，不要受自己的蒙蔽，头脑要绝对清楚，这就是“辨惑”。譬如有人说“我客观的说一句”，我说对不起，我们搞哲学的没有这一套，世界上没有绝对的客观，你这一句话就是主观的，因为你说“我”，哪有绝对的客观？这就要自己有智慧才看清楚。这些地方，不管道德上的修养，行政上的领导，都要特别注意。“爱之欲其生，恶之欲其死。”是人类最大的缺点，最大的愚蠢。

四、正确吸取传统文化的精华，提高人的文化素质

（一）养身之道与养生之道

中国古人关心人生，因此有养身之道与养生之道。一般人比较重视养身之道，因为身体是一切的基础。而医学的主要任务也是为了健康。中医认识到高明的医生在于治未病，治病不如防病。防病的最主要的方法在于养身。于是有了养身之道。养身之道主要有两条原则：一是阴阳平衡，二是五行和谐。说来简单，实际却是十分丰富的。阴阳平衡首先是寒暑平衡，不能太冷太热，例如穿衣，有钱人家以为穿衣越多越好，小孩也穿皮袄，那对健康是很不利的。其次是饮食平衡，吃饭也不是吃得越多越好。若要小儿安，三分饥与寒。成年人也不要过饥过饱，饮酒更不能过量。第三是动静平衡，经常坐着工作的人，要安排一定的时间进行适当活动。

八百多年前建的北京西山大觉寺，有一块匾上写着：“动静等观”，真实反映了中国古人对于动静平衡的基本看法。所谓“生命在于运动”，对于纠正偏静，是有合理性的，但从总体看，却是偏颇的。印度佛教讲禅定，强调静；西方讲运动，强调动。各有一偏。中国讲动静平衡，是比较全面的。佛教盛行时，中国宋代理学家也都跟着讲静，现代西方科学发达，中国人也都跟着讲动。而中国传统是讲动静平衡的。《庄子》讲鲁人单豹在山洞练内功，后被饿虎所食，只静不动；张毅只动不静，患内热病而死。《庄子》在这里也是反对两个偏向的，说到底也是主张动静平衡的。总之，寒暑平衡、饮食平衡、动静平衡，都是阴阳平衡。另外，董仲舒提到，住房不要太高太大，“台高多阳，室大多阴”，也是强调阴阳平衡。

五行和谐，主要是从营养平衡来讲，这主要是反对偏食的。中国古代医学把食物营养、五脏都与五行相联系，什么营养补哪一脏，而五行又是相生相克的，一项补多了就会损另外一项。只有和谐，才最有利于健康。

中国古代研究保身的同时，发现修身更为重要。因为要保持阴阳平衡，就必须清心寡欲，要寡欲，就必须提高修养。所谓提高修养，实际上关键就在于重义轻利。董仲舒讲义利时说：利以养身，义以养心。心比身重要，所以义比利重要。历史上有许多人十分富贵，却因不行义，或者犯罪被惩治，或者因做亏心事而忧郁，不得长寿。有些人虽然不富裕，却因心理健康，乐观生活，自在长寿。因此，董仲舒主张“正其谊不谋其利，明其道不计其功。”儒家、道家、道教、佛教都有自己的一套养身养心的办法，都很强调心理平衡。

从现代科学来看，心理不平衡会导致各种疾病。而心理不平衡的主要原因就在于欲望太多，私心太重。提高修养，是解决心理平衡的关键。现代的所谓心理咨询，如果不在这方面下功夫，就是没有抓住根本，就不能从根本上解决问题。富人欲望多而且大，告诫他要注

意平衡,他很难接受。因此,中国古人早就说过富人难养。生活富裕的条件与人的无穷欲望相适应,总是要打破平衡。只有修养提高了,他自觉做好事,才能渐趋平衡。因此,我们认为,富人做好事,对于穷人来说,是好事,而对于富人来说更是一件最为有益的事。是利他更利己的好事。要做到心理平衡,除了清心寡欲之外,还有一个必须注意的问题,那就是要领会辩证法的思想实质。

中国传统哲学、佛教哲学、都有丰富的辩证法思想,这是平衡心理很重要的理论工具。有些问题,看似十分不合理,但如果换一个角度来看,又可能有了很不相同的评价。有的事是传统观念起作用,旧观念使人对一些问题的看法受到某种局限,改变观念,就可以超越局限,具备远见卓识、高瞻远瞩,这样一来,心理平衡就成了一般的正常的事了。否则,思想很狭隘的人,钻牛角尖的人,把自己利益看得太重的人,特别孤陋寡闻的人,心理不平衡才是正常的,而且,无论多么高明的心理学家,也无法使之平衡。个别的心理咨询,只是治标的一个办法。有比没有好,有一点也很必要。但不要以为有了它就万事大吉了。

(二)《周易》与人的心态

“你学了《周易》给我占一卦?”“现代社会《周易》还有什么用处?”我经常听到有人提出这样的问题。他们在问第一个问题时往往以轻松随意的口气,甚至带点揶揄;当然也有人郑重其事,甚至极其虔诚。提第二个问题的人多数比较认真,也有人嘴角挂着一丝轻蔑。

我的回答往往是反问且一般比较简捷:“你信吗?”“你认为呢?”听到人们议论多了,自然就往深处想。易学在过去之所以能够保持其如此旺盛的生命力,原因之一就是与它能够范导、影响中国过去时代的进步分不开。易学在现代和未来,如欲仍然保持其生命力,就必须对现代及未来所发生的一切,做出很好的回应,并持续不断地从现实中汲取营养。下面就是我对《周易》的现代意义思考的大概轮廓:

首先,增强环境意识,维持生态平衡,优化美化环境

这是《周易》天、地、人“三才”思想给我们现代人类敲响的警钟,提出的殷切希望。西方世界在主客二元对立的观念下,在改造、征服自然过程中,片面发展了“科技理性”与“工具理性”,却忽视了“价值理性”,造成了现代化后的一系列危机。在人与自然关系方面,危机表现在环境、生态平衡的严重破坏和资源的匮乏。人位于天地之间,是天地父母的儿女。大自然养育了人,使其繁衍生息,人回报自然的方式有两类:掠夺式开采,肆无忌惮地糟蹋;爱护、利用和改善,建立人与自然的和谐。第一种做法我们已受到了无情地报复:空气污染、水土流失,洪涝与干旱,疾病流行等等;第二种做法刚刚起步,亟待增强环保意识:我们只有一个地球,我们需要蓝天、绿地、清洁的空气和水!

其次,涵养心灵,调理心态,改善人生

没有人不渴望完善的人生,然而完善的人生上帝不会赐与,只有靠人自己的积极创造。西方世界忽视“价值理性”造成的危机,表现在人与人的关系方面即为价值的迷失、错乱,信仰颓败,人的精神家园的千疮百孔。《周易》倡导一种健康的、丰富的、积极进取的人生,一定程度上能够矫正社会价值坐标,弥补人的精神生活的缺憾。

一是保合太和,塑精神支柱。《周易》强调人合阴阳而生,立于天地之间。“保合太和”,“太和”即为太和之气,也就是阴阳谐和之气。孟子提出“养浩然正气”,庄子尊崇“真人”。传统文化重理想信念。这是人之灵魂,人生之最深、最高层次问题,弥久而常新。中国历史上士大夫阶层崇尚气节,百姓没有真正的宗教观念。当代人心灵的最大困惑:信仰危机、理

想淡漠。《周易》的保合太和、生生不息、自强不息,有助于当代人重塑精神支柱。朱熹曾经说过:“《周易》难读,它说一物并非真是一物,它是用卦象来喻示人生道理。”我们就是要读深读精这本“难读”之书,用它的人生哲理来指导现实生活,使人生更充实、富有意义。

二是进德修业(崇德广业、盛德大业),积极进取。“富有之谓大业,日新之谓盛德”;“易者,圣人所以崇德广业也”;“开物成务”;“通天下之志,定天下之业,断天下之疑”。《周易》倡导一种积极进取、昂扬向上的人生态度,不以烦琐庸俗而累,不以小人而毁,乾道刚强,坤道载物,奋斗不止;克己达人,修己安人,齐家治国平天下。反之,碌碌无为、消极颓废、厌世、脱世的人生不足取,没有意义。

三是崇尚理性与科学,创造健康丰富的精神生活。孔子“敬鬼神而远之”,“不语怪、力、乱、神”。《周易》重君子、圣人之道:“易与天地准,故能弥纶天地之道”,“旁行而不流,乐天知命,故不忧”,“阴阳不测之谓神”。理性刚健,科学昌明,鬼神则远离人的生活。精神文明建设意义重大而深远。

四是正确对待顺逆成败,锤炼心理素质。除了知识、技能、机会外,心理素质对事业成败有重要影响,如何对待顺境与逆境是对人心理素质的检验。《周易》泰与否、剥与复、损与益、既济与未济的辩证法给人们以启迪。天道酬勤,机遇只偏爱有准备的头脑,胜不骄、败不馁等,都是人生至理名言。

五是强身健体,善待生命。当今世界危害人类健康的疾病和各种灾害不断,性病泛滥,物欲横流。《周易》引导人们以阳刚之气,祛除阴暗与邪恶,珍视生命,扬人之生命以至尊,展现人生之美妙。

(三)个体素质提升至关重要

1 重视个人道德修养,把“修身”与治国平天下紧密联系在一起。儒家经典著作《大学》中说:“古之欲明明德于天下者,先治其国;欲治其国者,先齐其家;欲齐其家者,先修其身;欲修其身者,先正其心;欲正其心者,先诚其意;欲诚其意者,先致其知;致知在格物。物格而后知至,知至而后意诚,意诚而后心正,心正而后身修,身修而后家齐,家齐而后国治,国治而后天下平。”这里,“诚意、正心、修身”是道德修养,“齐家、治国、平天下”是政治实践和政治理想。在儒家看来,一个人只有通过道德修养才能实践其政治抱负。孟子也说:“人有恒言,皆曰:‘天下国家’。天下之本在国,国之本在家,家之本在身。”儒家十分重视个人道德修养,把齐家、治国、平天下视为道德境界追求的最大目标,看成是实现人生价值的根本。由此可见,儒家的“修身之道”具有强烈的社会责任感和使命感,而不只局限于狭隘的个人利益。

2 正己正人,推己及人,成己成物,是儒家“修身之道”的重要内容。所谓正己正人,是指端正自己的思想品德,才能端正别人的思想品德。所谓推己及人、成己成物,是指由自己想到别人,自己获得成功,也使别人获得成功。孔子说:“躬自厚而薄责于人”,“其身正,不令而行;其身不正,虽令不从。”孟子也说:“行有不得者反求诸己”,“其身正而天下归之。”这些话都表明要严于律己,宽以待人,端正自己的思想品德。孔、孟都特别推崇“忠恕之道”。孔子说:“仁者,己欲立而立人,己欲达而达人”,“己所不欲,勿施于人”,这种“忠恕之道”,是由自己想到别人,自己不愿做的事不要强加于别人。如果每个人都以身作则,都能端正自己的品行,并且关心别人,以诚待人,那么,整个社会将会是充满爱心的和谐的社会。

3 好学笃行,豁达乐观,鄙视侈靡享乐的生活态度。孔子说:“君子食无求饱,居无求安,敏于事而慎于言,就有道而正焉,可谓好学也已”,“饭疏食饮水,曲肱而枕之,乐亦在其

中矣。不义而富且贵，于我如浮云”，“发愤忘食，乐以忘忧，不知老之将至云尔”，“吾尝终日不食，终夜不寝，以思，无益，不如学也”。这些言语都表明孔子鄙视享乐侈糜的生活态度，而一心用在学习和理想的追求上，在物质条件相当艰苦的情况下，发奋学习。孔子自己不但“发愤忘食”，还教导他的弟子们也要这样，他曾称赞学生颜回：“贤哉，回也！一簞食，一瓢饮，在陋巷，人不堪其忧，回也不改其乐。贤哉，回也！”

4 儒家绝不排斥对富足的向往和物质财富的追求，但强调要以合乎道德为前提，提倡重义轻利。“修身之道”的一个重要内容，是它绝不排斥对富足生活的向往，对物质财富的追求，相反，它的最高社会理想正是人人过上安居乐业的富足生活。孔子说过：“富而可求也，虽执鞭之士，吾亦为之。如不可求，从吾所好。”意思是，财富如果可以求得的话，就是做个市场的守门人我也干；如果不合道义而得到财富，那么还是干我的老本行。可见，孔子本人不排斥对财富的追求，他追求财富的前提是“义”，他说：“不义而富且贵，于我如浮云。”《大学》中也说：“生财有大道，生之者众，食之者寡，为之者疾，用之者舒，则财恒足矣。仁者以财发身，不仁者以身发财。”这些都表明儒家重视对物质财富的追求，但强调的是要合乎“仁”德。当义与利相矛盾时，提倡重义轻利。

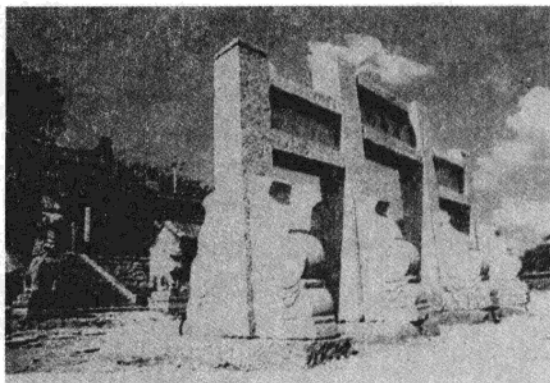
5 刚毅自强，抱负远大，持之以恒。孔子的学生曾参说过：“士不可以不弘毅，任重而道远。仁以为己任，不以为重乎？死而后已，不亦远乎？”强调君子要担当道义、责任，不屈不挠，反映了以孔子为代表的儒生们的历史责任感。孔子说：“刚、毅、木、讷，近仁。”刚、毅，指刚强有力，意志坚定。孔子还说：“人而无恒，不可以做巫医”，一个没有恒心连巫医都不能做的人，怎么能为社会做一番事业呢？显而易见，以孔子为代表的知识分子既怀有远大抱负，又为了实现自己的理想抱负，具有刚毅自强的品格和持之以恒的精神。孔子一生的经历就是活生生的事实。他为了在诸侯国实现自己的政治理想，用了13年的时间，带着一批弟子周游列国，尽管他的政治主张没有被采纳，但这种为理想执着追求的精神仍值得学习。

6 尊长爱幼，孝悌友爱，创造家庭社会的和谐。孔子说：“君子务本，本立而道生，孝悌也者，其为仁之本欤，”又说：“弟子，入则孝，出则悌，谨而信，泛爱众，而亲仁。行有余力，则以学文。”孟子也说：“亲亲，仁也；敬长，义也；无他，达之天下也”，“人人亲其亲，长其长，而天下平”。在孔、孟看来，孝悌是仁德的根本，是家庭和睦、社会和谐、天下太平的基础。这种把孝顺父母、敬爱兄长的做法推广到社会上，则形成“四海之内皆兄弟”、“老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼”、“不独亲其亲，不独子其子”的宽广胸怀和尊老爱幼的社会风尚，体现出中华大家庭生活中浓烈的人情味和生活情趣。正是在“孝悌”思想影响下，涌现出了无数孝子慈父、仁兄贤弟，也培养了许多为民请命的、杀身成仁的志士仁人。

我们认为，文化为人存在，而不是人为文化存在。看到一些国家宗教极端主义者用残酷手段甚至不惜血流成河去维护某些据说是神圣不可侵犯的信念，总是感到不可思议。但对中国人来说，不过是五十步笑百步。从19世纪60年代争论要不要师夷长技到70年代不惜重金购回吴淞铁路予以拆毁，乃至后来义和团摧毁西方文化的蠢行，真令人心酸。但事情没有完结。最近看了艾晓明博士写“文革”的纪实小说《血统》。中国知识分子如果都能读一读这本书，可能很有好处。当时的信件、检查、日记，加上刻画入微的心态，真可称为“文革”珍贵文献集。更为珍贵的是她揭示荒诞所凭藉的思想。“今天的中国人拥有一个共同的血统——文革出身”，“每个人都有他自己结束文革的时间”，这是值得人们三思的箴言。如果停留在责备某一个或几个人的水平上，那就太肤浅了。近10亿人不惜献上10年

时光,真诚地捍卫某种思想文化的纯洁;惊回首,却是一场噩梦。这种文化心态源于哪些基因?扪心自问,自己是不是真的已告别“文革”?要摆脱历史重负不是轻而易举的事。按今天的实际情况,忽视传统文化对现代化的作用不是主要危险。急迫的任务倒在于如何树立对文化的正确态度。一切热爱中国文化、有志推动中国现代化事业的人士都应该为改善学术文化的软硬环境尽心尽力。知识分子本身则更应在艰苦的环境下毫不气馁,努力奋斗。特别是要继承优良传统,真正以民族的脊梁为楷模,为了社会发展和人民的利益,坚决维护自己学术探索的权利。

中国传统文化与《易经》关系同样不可能在一种演绎或综合的框架中被简化分解,事实上《易经》也一直被这种简单形式化所连累,在它的历史过程中融入了民俗化形式中的浅近,同时也混入了庸俗和迷信,这也给中国文化和社会方方面面带来了许多负面影响,但这一切不是简单的肯定或否定所能剥离的,也不是简单地套用实证方法或者引入某种知识系统所能克服的,它需要一种自我彻底的更新,一种全新的综合基础上的超越。这种新的综合不是一个或几个学科、或者是几个领域的,而是现代大文化意义的,我们至少可以从两个并非偶然的例子中看到这点。中国的例子是中医理论,中医是人这个最复杂的体质系统的系统论,但是现代系统论思想却不能包涵它,也无法替代它,中医的现代化不但需要消化现代科学理论和方法,更需要自身的消化,需要自身的最基本层次上的超越。西方来的例子是语言理论,语言是人类自身人类化的支持系统,它对人类的意义难以言喻,它的复杂性和隐秘性因其具体性和抽象性的结合而不亚于人自身的体质系统,但是西方的语言理论,特别是现代从语言学、逻辑学、语言哲学到分析哲学,从符号学到结构主义的全方位研究,虽然在不同的角度的学术领域取得了许多重要的成就,但从来没有在人这个最基本的平台上取得一种共同的基础,甚至还没有存在过这种希望,语言理论的迷雾不但笼罩着哲学这样最基础的学术领域及其相关的广泛的人文与科学诸多学科,而且随着这种研究的深入而越来越浓厚,西方文化中缺少一种统一性的文化基质,这却正是中国文化中固有的东西,面临着这样的机遇和挑战,我们还抱怨我们承继的遗产吗?对于当代人来说,对这些问题的兴趣而不是它的答案更具有意义,或许在我们把历史中没有发生过的东西设定为应当如此发生的而讨论未果时,我们将要真正错过历史了。



易之作,圣人吉凶与民同患之书也,非隐奥难深而难见也。谈易而病其隐且艰,非深于易者也。

——宋·陈仁子《温公易说序》

第二讲 知识与智慧

——《周易》文化概说

一、引言

中华文化慧命这沛然莫之能御的旺盛生命力，中华文化慧命的悠久、日新和生生不息，在传统时代，皆赖其源头活水的源源而来。

南宋时期的著名理学家朱熹(公元 1130~1200 年)，在其《观书有感》一诗中曾这样写道：

半亩方塘一鉴开，
天光云影共徘徊。
问渠那得清如许？
为有源头活水来。

一个半亩见方的池塘，清澈得如同一面打开的镜子，天之光、云之影在其中摇曳、徘徊。此一惹人赏心悦目、令人留恋不已的池塘，何以能够这般清澈？原来，池塘之所以能够这般清澈，完全系因塘水乃有源之水，完全系因来自于水之源头的活水的未尝间断的注入。有来自于水之源头的活水的未尝间断的注入，塘水亦得成为活水而时时保持清澈如初。池塘的清澈如初，有赖于源头之活水的不间断的注入；中华文化慧命的日新不息，亦有赖于其源头之活水的源源而来。

中华文化慧命的最主要的源头是《周易》，解读不尽、取用不竭的《周易》智慧，则是中华文化慧命的最重要的源头之活水。恰系此一源头以及自此一源头源源而来的活水(当然还有其他因素)，将中华文化、将中华文化慧命一步步带向了充满无限希望的未来。

《周易》是中华文化发展史上的一部奇书，也是世界文化发展史上的一部奇书。《周易》(古经)的诞生，是中华文化发展史上的一大盛事，真正意义上的中华文化慧命即发轫于此书。《周易》诞生之后，又是不断向未来开放、与时俱进、源源而来的《周易》智慧之活水，滋养了中华文化慧命，使其成为一日新不息、蔚为大观的慧命长河。源清则流洁，本盛则末荣。充任着源头角色的《周易》所涵具的神妙大智慧品格和它所展示的鲜明大智慧向度，正是中华文化慧命之能成为一伟大文化慧命并跻身世界屈指可数的几种最具活力、最富影响力的文化慧命之列的最为重要的原因之一。

因此，追本溯源，我们自不应忘记，亦不应低估《周易》其书和神妙的《周易》大智慧在灿烂、辉煌的中华文化发展的过程中、在日新不息、蔚为大观的中华文化慧命长河生衍的过程中所作出的巨大贡献和所具有的重大价值。可以毫不夸张地说，不了解《周易》其书和神妙的《周易》大智慧，就很难深入了解中华文化的形成与发展，很难契得中华文化的底蕴，很难契得并全幅彰显中华文化慧命的总体风采。同样，不了解《周易》其书和神妙的《周易》大智慧，也就更谈不上对中华文化和中华文化慧命的创造性转化与提升。

可见,无论是为了更为深切地理解和认识中华民族、中华文化、中华文化慧命的过去,还是为了更好地开创中华民族、中华文化、中华文化慧命的新运,我们都必须加强对《周易》其书和神妙的《周易》大智慧的解读与开掘。有鉴于此,本人尝试专对神妙的《周易》大智慧作一番系统性的重新解读,以带领读者诸君初步领略一下这一解读不尽的宝藏那令人叹绝的魅力和风采。

然而,要对神妙的《周易》大智慧作一番系统性的重新解读并较为充分地领略其令人叹绝的魅力与风采,谈何容易?

之所以言其不易,是因为《周易》一向被视为一座神秘的殿堂,更被视为一部几乎可以以“天书”名之的最难契合、最难解读的著作。人们常说:“读《易》见天心。”“天心”怎易见?由此,旨在“泄天机”、“彰天心”的《周易》一书,其难以契合和解读,也就可想而知了。

上世纪20年代,一代文学、史学、思想大师郭沫若先生(1892~1978年),在其《〈周易〉时代的社会生活》(载《郭沫若全集》历史编第一卷,人民出版社,1982年9月版)一文中,即曾以现代人的视野,如此描述过《周易》这座神秘的殿堂。他说:

《周易》是一座神秘的殿堂。因为它自己是一些神秘的砖块——八卦——所砌成,同时又加以后人的三圣四圣的几尊偶像的塑造,于是这座殿堂到20世纪的现代都还发着神秘的幽光。

宋代大儒朱熹,则对《周易》其书及神妙的《周易》大智慧的难以契合、不易解读的学术品格别有会心、深有所悟。作为一位蜚声于当时学界的儒学大师,作为一位著名的教育家,朱熹在授徒讲学的过程中,也曾常常给前来问学、求道的弟子们讲解《周易》其书及神妙的《周易》大智慧。透过现存他们师生间当年授课、答疑时针对《周易》所展开的问答的原始记录资料(即朱熹弟子们的“课堂笔记”),我们即不难契得朱熹的这种深切感悟。

一次,他的一位弟子问:“读《易》未能浹洽,何也?”即读《易》未能达到融会贯通的境地,这是为什么?朱熹是这样回答的。他说:

此须是此心虚明宁静,自然道理流通,方包罗得许多义理。盖《易》不比《诗》、《书》,它是说尽天下后世无穷无尽底事理,只一两字便是一个道理。又,人须是经历天下许多事变,读《易》方知各有一理精审端正。今既未尽经历,非是此心大段虚明宁静,如何见得?!此不可不自勉也。

关于《诗》(《诗经》)、《书》(《尚书》),在兹不赘。另一次,一位即连修养的切身基本工夫尚未做好,其智能亦尚不足以窥见《周易》之堂奥、理解《周易》其书及神妙的《周易》大智慧的弟子,却好高骛远,欲尝试读《易》,因而祈请其师向其传授一下治《易》的门径。朱熹乃这样告诫了他一番:

如今不曾经历得许多事过,都自凑他道理不着。若便去看,也卒未得他受用。

读《易》可以益人神智,令人受用不穷。但是,对于那些自身智能尚不足以窥见《周易》之堂奥、理解《周易》其书及神妙的《周易》大智慧的人们而言,其读《易》即很难说会有什么实质性的收获,遑论受用《易》的智慧了。因此,朱熹时常提醒他的弟子们:

《易》最难看,其为书也,广大悉备,包涵万理,无所不有。……此书本是难看底物,不可将小巧去说,又不可将大话去说。(以上所引朱熹之言,皆见《朱子语类》卷六十七《〈易〉三·纲领下·读〈易〉之法》)

郭沫若和朱熹的论述,最具代表性。然而,为了更为深切地理解和认识中华民族、中华

文化、中华文化慧命的过去,也为了更好地开创中华民族、中华文化、中华文化慧命的新运,《周易》的殿堂虽神秘,我们亦需步步进入其中;《周易》的神妙智慧虽难契合和解读,我们亦需设法对其融会贯通。神秘的殿堂一旦被进入其中,笼罩在殿堂之上的神秘面纱就会被徐徐揭下,殿堂的神秘就会不再如先前那般神秘;难以契合和解读的神妙智慧宝藏一旦被融会贯通,宝藏的神妙就会真正全幅彰显其神妙,它的丰赡的内蕴就会大白于天下。与《周易》其书对话,与《周易》的作者对话,拂去《周易》之上的层层历史积尘,令《周易》焕发其当年鲜活的神妙大智慧生命之气象,全然向我们开放,充分展示其自身的一切。《周易》其书期待着能够得到今人应有的重视。

《周易》其书期待着今人能够以同情理解的宽厚学术胸襟和学术心态并透过新的学术视野和学术识见对其作出富于时代气息的全新理解与诠释。神秘的《周易》殿堂正热切呼唤着我们的进入。神妙的《周易》智慧宝藏正热切呼唤着我们去探胜取宝。

让我们放开步子,走进神秘的《周易》殿堂,去缓缓揭去其神秘面纱,靠近神妙的《周易》智慧宝藏,尽情玩味和受用那解读不尽的神妙《周易》大智慧吧!

《周易》,包括《周易》古经和《周易》大传,是中华民族传统文化的首要代表作。它雄踞六经(诗、书、礼、乐、易、春秋)之首,三玄(易、老、庄)之冠、世界三大经典(易经、圣经、吠陀经)之巅,不仅给人以知识,而且给人以智慧,它“究天人之际,通古今之变”,叙述天地与人的变化及其预测决策,涉及到哲学、自然科学、社会科学和思维科学等各个领域。正如清代《四库全书总目提要》所言:“易道广大,无所不包,旁及天文、地理、乐律、兵法、韵学、算术,以逮及方外之炉火,皆可援易以为说,而好异者又援以入易,古易说愈繁。”

《周易》在中华文化史上占有极重要的地位。此书产生的历史,充满美妙的神话传说,从来令人神往。其探赜索隐、玄思宇宙的深奥哲学和象数图式,在世界文化史上也是独树一帜的,令古今中外不少思想家、政治家、科学家、术数家为之倾倒。《周易》蕴涵着多方面的文化价值,在中华文化史上占有特殊的历史地位,受到普遍推崇。思想家们看重其大化“流行”,阴阳“对待”,“日新”“生生”的哲学理论,蕴含着中华民族的智慧,称之为“辩证的宇宙代数学”;政治家们推崇其“崇德广业”的政治开拓意识,“居安思危”的时代忧患意识,“顺天应人”的社会改新意识,视之为打开宇宙迷宫之门的金钥匙。易学中的河图、洛书、太极图以及卦气、纳甲、爻辰诸说,为古代术数之学提供了思想基础和象数推演程式,发挥了沟通精英文化和神秘文化的桥梁作用。

《周易》离我们一点都不遥远,不但不遥远,而且还活在我们的日常生活之中。例如,我们平时说话、写东西的时候,时而会用到成语,我给大家举几个:

居安思危、穷变通久、自强不息、韬光养晦、否极泰来、三阳开泰、革故鼎新、求同存异、殊途同归、洗心革面、义结金兰……

这些成语,诸位大概都耳熟能详吧,但如果我要说它们都来自于《周易》,你会不会吃惊呢?比如“否极泰来”这个成语,就是由《周易》里边两个卦的卦名《泰》卦《否》卦组成的,《泰》卦后面是《否》卦,否极泰来,意思是坏的过去好的到来。又如“革故鼎新”这个成语,也是由《周易》里边的两个卦《革》卦和《鼎》卦组成,革就是变革,鼎就是鼎立。革去旧的东西,然后建立新的东西,就叫革故鼎新。还比如“义结金兰”这个成语,是指两个人或几个人的感情不错,要结义为兄弟(俗称拜把子),也就是通常所谓的结金兰之好,那么这个呢,实际上与《周易》的《同人》卦有关,就出于孔子对《同人》卦的解释:“二人同心,其利断金;同心之

言，其臭如兰。”这就是“义结金兰”的出处。还有“三阳开泰”这个成语，过农历新年的时候，人们都喜欢说这个成语，它就来自于《泰》卦：



《泰》卦

“三阳”指的就是这个《泰》卦下面的三个阳爻。你看，这些成语都来自于《周易》，那你还会觉得《周易》离我们遥远吗？肯定不会。

《周易》以自身包含的丰富的智慧、经验和令人玩味不尽、受益不尽的人生道理去经久不衰地吸引着人；《周易》以其“天人合一”的思维框架去指导着一代代学人的思考，又令一代代学人对《周易》探幽索隐，总感到还有说不尽的道理于其中；自古至今，伴随人类知识的进步，积累的深厚又总会发现《周易》另有探讨价值。这些，使得《周易》成为显学，有其历史的必然。

古代《易》学之隆盛，一方面是其为群经之首，作为经世致用的要籍，它是传统文化的思想纲领。隋唐后的科举考试，也促使士子不得不学习《周易》，否则将无由通至仕途，经邦济世。相伴这官学的力量，《易》居于显位延至清末。但更主要的另一方面，是来自于《周易》自身宏括万方的博大与深刻。不论是自觉还是不自觉，终古代之世的华夏学人都信守着这样一个观念——“学不究天人，不足以为学问。”先秦荀子就明确说过“善言天者，必有征于人”（《荀子·性恶》）。管子也说：“人与天调，然后天地之美生”（《管子·五行篇》）。只有学贯天人，既知天之道，又通世之情，才算是真正把握到了人生的道理，才可以达到理想的人格境界，才有资格、有可能去经邦济世。正因如此，《周易》以自身包含的丰富的智慧、经验和令人玩味不尽、受益不尽的人生道理去经久不衰地吸引着人；《周易》以其“天人合一”的思维框架去指导着一代代学人的思考，又令一代代学人对《周易》探幽索隐，总感到还有说不尽的道理于其中；自古至今，伴随人类知识的进步，积累的深厚又总会发现《周易》另有探讨价值。这些，使得《周易》成为显学，有其历史的必然。

中国古代哲学从《易》首唱发端。历史上卓有建树的哲学家，大都对《易》有精深的研究。先秦诸子与《易》学的发展，那是以《易》为依据的思想升华。黑格尔在《历史哲学》中曾说过，欧洲对在古代希腊罗马文化总会产生一种“家园感”，而我们中国人的家园就在先秦文化。在先秦文化中，《周易》又是它的根。《周易》是我们中国哲学、中国文化之根，因而，几千年来它被一提再提，没有《易》作底蕴的学问就让古代学人感到那是没有家园的失守之学。

3000多年来，《周易》和易学的精深义理和奇妙象数，在中华文化史上，一脉相承，不断发展。历代易学著述，数以千计，形成浩瀚的易文化思想海洋，令人望洋兴叹。具有广泛实用性的易学思想，渗透到传统文化的方方面面，它同文学、史学、哲学、自然科学（尤其是中医学）以及术数之学，有着千丝万缕的联系。它对定于一尊的儒家思想固然有深刻的影响，在道家、法家以及道教、佛教思想中，也打下了或浅或深的烙印。也就是说，数千年来，从帝

王将相到贫民百姓,从鸿儒博生到江湖术士,从世外高人到凡夫俗子,一直对《周易》抱有浓厚而广泛的兴趣。无论是国家治乱兴衰,还是个人生死得失,人们总企望从《易》中找到合理的解释,企望借《易》以趋吉避凶。

《周易》几千年来历久不衰地放射着炎黄祖先的智慧之光,吸引着古今中外许多仁人志士为之倾倒、捧读、注译和发挥。例如,大圣人孔子独以勤奋乃至“韦编三绝”,为之作了“十翼”;“史德、史才、史识”兼备的太史公司马迁的“史识”与《周易》密切相关。司马迁“受《易》于杨何”(《史记·太文公自序》,以《周易》的智慧磨砺自己的眼光,开阔自己的胸襟,构建了他“欲以究天人之际,通古今之变,成一家之言”的伟大历史著作。《史记》作为中国正史的开山之作,垂范后世,一向被奉为史学经典。而在这里,我们可以说,不知《易》是无法尽领《史记》风采的,只能过眼史事,不知其深刻的思想,激荡的情怀,徒然买椟还珠。《周易》的思维方法一直影响着包括司马迁在内的一代一代杰出的史家。《易经》是“宇宙代数学”(冯友兰语),是“神秘的殿堂”(郭沫若语),是“我中华民族的文化瑰宝”(梁漱溟语),是“中华民族传统文化的最高典籍”(张岱年语);辩证法大师黑格尔赞叹“《易传》包含着中国人的智慧”;世界著名量子物理学家玻尔惊叹中国几千年前已有的太极图与他发明的并协(互补)原理竟是如此吻合,如获至宝地把太极图取作他的徽章的中心标志,以象征中西文化的相互融通;欧洲哲学权威捷恩推崇备至地说“谈到世界人类唯一的智慧宝典,首推中国的《易经》”。

近代,由于科学的进步,人们又从《易》的思维方法中获得启示,用以指导自然科学的研究;也有的学人开始发掘《易》的社会学、史学等等的社会科学方面的宝藏。

在上面概要的叙述中,我们不难体会《周易》那种难以被取代的历史地位和它经久不衰的生命力。它是我们民族文化中智慧的结晶,历史经验的结晶,它也是我们民族文化中的智慧的摇篮。作为中国古典文化的经典,《周易》不但哺育着这里的文明,它也逐渐被域外文化所认识、所惊叹、所吸收。

《易》学史上有一段著名的佳话很能说明这个问题。

被称为“大智者”的德国数学家莱布尼茨一生最大的希望是建立一个“万能数学”,用来代替人类所有的思维活动。为此,他苦心创立了一个二进制数学体系,然而他并不敢十分自信地肯定这一创造的科学价值。这一成果秘而不宣长达二十二年之久,直到他在友人那里得见《伏羲六十四卦次序图》和《伏羲六十四卦方位图》,发现这两个图竟然就是他苦心研究的二进制数学体系,“在这个算数中,只有两个符号:0和1。用这两个符号可以写出一切数学”(《致德雷蒙的信:论中国哲学》)得到了《易经》的印证,他才感到自信,终于在两年后发表了《谈二进制算术》,将他的成果公之于世,并不无激动地写信给康熙皇帝,提出“让我加入中国籍吧!”

二进制算术,使人类跨进了计算机时代,让人类文明又跃入一个新里程(周山:《易经新论》,第119页,辽宁教育出版社,1983)。

1993年《文汇报》选载的新加坡总理李光耀与贸易及工业部长吴作栋关于《易经》的一番谈话颇通俗颇真实地反映出《易》学世界影响的一斑,在此我们摘要称引:

他(按,李光耀)早就研读过《易经》,了解了这一序列的简单而又深奥的内涵,大到太阳系、银河系,小到基本粒子和生物遗传密码的各个层次,其中自然也包括电脑原理。它存在于时间域、空间域,亦存在于物质结构,存在于事物的变化过程和相互联系之中。他说:“太极生两仪,两仪生四象,四象生八卦,由此演化出大千世界,无奇不有……”

吴作栋读的是英文版的《易经》。他说：“《易经》英译本在美国再版时，欧洲哲学权威荣格在再版序言中给予很高评价。”

李光耀说：“十九世纪，德国著名学者黑格尔，在其《自传》中说，他的正反合的逻辑定律，得自《易经》的启示。前不久，我读到新出版的《宇宙物质成因学》，作者说他是在破译了《易经》八卦后，完成了拉普拉斯—爱因斯坦的统一场论。我感到震惊，虽然我对现代物理学家的前缘了解不多，但也知道爱因斯坦耗费后半生之力，仍未攻克统一场论，含恨而去。爱因斯坦后，这个课题又不知有多少科学家呕心沥血而未能成事。因为统一场论的解法，将使现代物理学出现划时代的变革，那才真正是现代物理学王冠上的明珠。我还未听说过这一课题已被中国的《易经》攻克了，作为中国人的后裔，实在万分高兴。”

吴作栋说：“现代机器数学的先驱者莱布尼茨就说过，世界上最早的二进制就是中国的八卦。由此也可以证实，电脑的祖师爷的遗传基因，亦与中国八卦关系密切哩，其原理既复杂而又简明。老祖宗开了路，我们还能被难住吗？”

“一阴一阳之谓道。盛极而衰，物极必反。对中国八卦也不必太神，适可而止。这亦是八卦的要领”。李光耀若有所思地说。（《文汇报》1993年8月9日第7版，中外文摘）

上述谈话所论皆非虚语，如荣格在他的自传中就对《易经》表示折衷服膺，英译《易经》再版序言中高度评价它是自然而然的事情。

《易经》在世界的影响不止上述所及，但就上述，可见《易》学已经以自己的魅力逐渐引起域外文明的关注。《易经》不但以其高度的思维水平令那些第一流的思想家、科学家们震惊、叹服，而且它也以自己独特的思维方式，高级的思维方法启发着近、现代科学家，哺育着人类的现代文明。《周易》自身的蕴涵、地位和影响，决定了它的未来。同样的，对于《易》学的未来展望，我们也只能依据《周易》的主要价值与特色作以粗略地概说。

《周易》是殷末周初的一部百科全书式的著作。尽管它以六十四卦卜筮的面貌出现，但其中包罗的几乎是当时人们对社会的全部认识。因此，自本世纪上半叶开始即有人对其文化方面进行了关注，但到目前为止，这些开掘仍不尽如人意，对其分门别类的专题整理、专门研究将是人们更清楚地了解殷周文比形态的重要工作。而殷周文化是春秋、战国时诸子思想的基本来源。过去治诸子的学人或曰诸子出于王官，或曰诸子出于《尚书·洪范》等等不一其说，但说它们是分别承续并张扬了殷周文化的各个方面，怕是没有问题的。正是通过诸子的具体阐释与张扬，它规范了后来整个中国文化的特质与走向，如果我们对中国文化，对诸子思想进一步追本溯源，就不止是对《周易》的传统的经学研究，而是一个涵盖更广泛的文化研究。就纯学术角度看，未来的《易》学将仍是学界无法回避的要点问题。

《周易》是一部以独特的形式承载着高水平的思维方法的著作，过去它曾哺育了中外学人，启迪了他们的头脑，促发着他们的智慧，伴随着科学的进步，人们仍会受到它的启迪，它将会被越来越多的科学家、思想家们所认识。《周易》的智慧将在这些领域使《易》学获得不断的活力。

仅就以上我们对《周易》的未来展望使我们看到，《周易》自身的价值与宏深的蕴涵使它生气勃勃。它必然引起千秋万代更广泛更热情的无尽的探索。每个人都能从《周易》中得到无穷的财富和永恒的启迪，每件事都能从《周易》中得到有益的提示和智慧和指导。但迈向《周易》这座神秘殿堂的每一步都要有所付出，首先要了解《周易》的基本知识和智慧意蕴。

二、关于《周易》

关于《周易》的“周”字主要有三释：

一释“周”为“周普”。东汉郑玄曰：“周易者，言易道周普，无所不备也。”（《易赞》，转引自孔颖达《周易正义》）今刘大钧先生同意此释。他说：（唐人陆德明）《经典释文》从汉人之说，谓‘周’字‘遍也，备也，今书名，义取周普’，这是正确的。”（《周易概论》，第4页，齐鲁书社，1986）。

二释“周”为“周代”。唐朝孔颖达曰：“郑玄虽有此释，更无所据之文……。其犹《周书》、《周礼》，题周以别余代，故《易纬》云：因代以题是也。”（《周易正义》）南宋朱熹亦曰：“周，代名也。”（《周易本义》）今金景芳先生同意此释。他说：据我看，朱熹说的对，周应当是周代的周，不是‘周普’的周”。（《周易讲座》，第8页，吉林大学出版社，1987）。

三释“周”为“周转”。今人郭建勋曰：“周易，即周转变化或周环运动。”（《周易之“周”发微》，载《中国哲学史研究》，1987年第4期）。

关于周易的“易”字，本义为锡为赐，引申义为易，即变易，大家都同意；具体取象何物主要有三释：

一释“易”为“蜥蜴”。东汉许慎曰：“易，蜥蜴、蜥、蜓，守宫也；象形。”（《说文解字》）“易”的上半部是“日”字，犹如蜥蜴的头，下半部是“勿”字，犹如蜥蜴的身和脚，意取其颜色多变。

二释“易”为“日月”，象征阴阳变化。东汉魏伯阳曰：“日月为易。”（《周易参同契》）“易”的上半部是“日”字，下半部是“月”字，意取其阴阳交变。

三释“易”为“日出”。今人黄振华曰：“在殷代的甲骨文中已经有‘易’这个字，而且是一个字……这是一个象形字……象征日出……以日出来象征阴阳变换。”（《论日出为易》，载《周易研究论文集》，第一辑，北京师范大学出版社，1987）。

我认为，《周易》的“周”字以释为周代较妥，赞同金景芳先生的观点。另据《周礼·太卜》云：“（太卜）掌三易之法，一曰连山，一曰归藏，一曰周易”。可见《周易》是周代太卜所掌的一部卜筮之书；再者，据孔子尊周。“易”，就是变易，以释为以日月代表的阴阳交变较妥。因为《周易大传》说得很明白：“一阴一阳之谓道”，“阴阳之义配日月”（《系辞上传》）。可见，《周易》就是周朝的一部关于变易的书，英译 The Book of Changes。

《周易》，有狭义和广义两种提法。狭义的《周易》指的是《周易古经》，广义的《周易》则包括《周易古经》（简称《易经》）和《周易大传》（简称《易传》）。本书拟取其广义。

《周易古经》，成书于殷周之际。这是一部占筮书，通过一定的筮法起卦和占断，即利用六十四卦和三百八十四爻(yáo)的变化来预测吉凶。这标志着古人开始意识到自身的力量，由迷信转向科学的人类觉醒，是科学与迷信相混杂的一种认知体系。春秋战国的大圣人孔子及其弟子们熟读《周易古经》，创作《周易大传》，把蕴藏在占筮之中的哲理提升上来，并且发挥得淋漓尽致，使《周易》成为一本关于宇宙和人的充满伟大哲理的书，标志着哲学从神学中脱胎而出的人类新觉醒。自从汉武帝废黜百家独尊儒术之后，《周易》一跃而为六经（诗、书、礼、乐、易、春秋）之首，成了中国传统文化的首要代表作。

总而言之，《周易》，包括经和传，是一本《易经》讲占筮，《易传》讲哲理的充满着中国古代人智慧的重要经典。

三、《周易》的时代、作者

《周易》中《易经》与《易传》是不同时代的产物。

关于《周易》的时代和作者，传统有名的观点是：东汉时班固的《汉书·艺文志》提出的“人更三圣，世历三古”。意谓伏羲画八卦，周文王演为六十四卦并作卦爻辞，孔子作传解经。伏羲、周文王、孔子为三圣，三圣居历三古（上古、中古、下古）。

这种观点古代就有人反对。“五四”运动以后，学术界普遍认为《周易》非文王、周公所作。证据是卦爻辞中讲到的历史人物和历史事件有的出于文王、周公之后。《易经》是西周初叶掌卜筮之官所作。陈梦家认为是殷之后遗民所作，郭沫若认为是楚人馯臂子弓所作，日本人本田成之亦认为是楚人所作，李镜池认为是周王室太卜、筮人所作。

关于《易经》时代，顾颉刚认为是西周初期或前期，李镜池始认为西周初期，后认为是西周晚期；陈梦家认为是西周，郭沫若认为是战国初期；本田成之认为是战国晚期。

近代大多数学者认为：《周易》卦爻辞的基本素材是西周初期或前期的产物，因所提到的历史人物和事件，均不晚于西周初期，因而成书当不晚于西周。持春秋说、战国说者均未将其与传文分开考察。卦爻辞亦不出于一人之手，是卜筮者长期探索积累的结果。

关于《易传》，传统认为是孔子所作。《史记·孔子世家》说：“孔子晚而喜《易》，序《彖》（tuàn）、《系》、《象》、《说卦》、《文言》。读《易》，韦编三绝，曰：‘假我数年，若是，我于《易》则彬彬矣。’”《汉书·儒林传》，孔子“盖晚而好《易》，读之韦编三绝，而为之传。”《汉书·艺文志》：“孔子为之《彖》、《象》、《系辞》、《文言》、《序卦》之属十篇。”均以为孔子所作。

宋代欧阳修《易童子问》始疑《系辞》非孔子作，清代崔述认为《彖》、《象》也非孔子所作。近人多数人以“十翼”均非孔子所作。但也有人坚持《易传》确为孔子所作。（今人金景芳《周易讲座》）

对《易传》各篇的时代、作者，至今尚有争议。郭沫若认为：《说卦》、《序卦》、《杂卦》是秦以前的作品；《彖》、《系辞》、《文言》是秦时荀子门徒所作，《象》又在《彖》之后（《周易之制作时代》）。今人大致有两种意见：一是战国前期说，一是战国后期说。朱伯崑主张：《易传》为战国后期的著述，并认为依形成先后次序为：彖、象、系辞、文言、说卦、序卦、杂卦。

《易传》在东汉以前是独立的，未附于经文之后。西汉田何将“十翼”与经文各自为篇。费直始把乾卦的《彖》、《象》、《文言》附合于经。以《彖》、《象》、《系辞》等传解经。东汉郑玄又以《坤》、《文言》和各卦的《象》，《彖》诸传，附于经后。

《周易》流传下来最早的本子是魏晋时期魏王弼、晋韩康伯注本，唐孔颖达《周易正义》为之作疏。南宋朱熹《周易本义》曾依程颐意见，对系辞中个别章节作了调整。朱熹作《周易本义》重又将“经”和“十翼”分开。故而今通行本将《彖》、《象》、《文言》附于各卦经文后，其全各篇附于全部经文之后。

四、《周易》研究的内容和重点

（一）《周易》的基本内容和侧重点

《周易》一书的基本性质和它所倡导的根本精神决定了《周易》研究的基本内容和侧重点。首先，由于《周易》是古人生活与实践经验的记录和总结，因此，我们研究《周易》就是要通过《周易》这部书发现古人所进行的物质生产与精神生产的信息。例如，《大有》、《大畜》、

《小畜》、《无妄》等，都讲到了农业的一些状况，表明在《周易》产生的时代，农业已经存在，只是较之畜牧狩猎还不甚发达；《大壮》、《晋》、《噬嗑》、《师》、《井》、《解》等，则讲到了狩猎和畜牧，表明畜牧和狩猎在人们的生产和生活中占据重要的地位；《坤》、《需》、《睽》、《丰》等，讲到了商业，表明当时的商业已有一定的发展；《屯》、《贲》、《归妹》、《睽》等，讲到婚姻问题，表明当时的婚姻形式已经表现出了“向个体婚制过渡的迹象，至少是以对偶婚的形式表现出这种迹象。”（恩格斯语）

其次，由于《周易》倡导一种与神道相对立的人文主义精神，这就要求我们的《周易》研究应着重探讨蕴含其中的哲学、政治、经济、文学、艺术等方面的思想。就哲学来讲，《易经》中含有丰富的唯物主义和辩证法思想。《周易》认为，物质世界是由天、地、山、泽、水、火、风、雷八种物质构成的，这八种物质又是对立统一的，具有相反相成的性质。如天、山、冰、雷属阳，地、泽、火、风属阴。阴阳两个方面既对立又统一，由此推动了物质世界的运动变化和发展。

最后，由于《周易》是整个中国文化的源头，因此，我们研究《周易》应着重探讨《周易》与整个中国文化的关系，《周易》与诸子之学的关系。由于《易经》产生于人类认识的早期，其思维方式从整体上看还是一种原始思维，其认知世界的方式则是“类化的意象”，即以“象”喻“意”，借“象”言理，通过立某一类事物的物象（如畜牧、狩猎、农耕、商旅、战争、婚姻等）来认识世界，由此便决定了《易经》是从整体上对世界作出的笼统、直观的把握，其优点是具有全面性和辩证性，缺点是一旦涉及事物的细节和本质，则立即显得模糊和不确定。而后来的中国文化的各个派别。包括诸子之学，则大多是从某一具体的方面对世界进行了相对深入细致的探讨和阐释，正是在这一意义上，我们说《周易》是中国文化的源头。因此，我们的《周易》研究应当注重厘清《周易》同整个中国文化的渊源关系，探讨《周易》在整个中国文化发展过程中的重大作用。

《易传》使《易经》从巫术转变为哲学，从迷信转变为理性。

作为一部解经之作，它不能破坏卦爻符号、卦爻文辞的神圣，不能不从象数、义理两方面来阐发其意蕴。作为一部哲学著作，它又必须突破其巫术迷信因素，必须建立起自己的思想体系。因此，可称它为哲学化的卜筮，或穿卜筮外衣的哲学。

《易传》继承和发展取象说、取义说，提出包括当位、应位、中位、趋时、承乘、消长、卦变等多种形式的爻位说，以此解释卦爻辞吉凶，第一次将《周易》内容逻辑化、系统化。《易传》以《易经》框架结构为表现形式，提出一个包括天道、地道、人道在内的、关于自然和社会普遍规律的哲学思想体系。

《易传》将“阴阳”看作是表述自然界普遍联系的基本范畴。阴阳学说是《易传》哲学体系的基本内容。阴阳范畴是《易传》的总原则。以阴阳阐释卦爻象，以阴阳说明万事万物的根本属性。《易传》提出“一阴一阳之谓道”的命题，认为天地万物存在或相吸引、或相排斥的关系，一切事物的复杂性和变动性都受阴阳对立统一规律的制约。

《易传》哲学思想还表现为：认为“变化”（即“易”）是自然界和人类生活的普遍的法则，认为事物本身对立面的相互作用是事物变化的普遍规律和万物化生的源泉；

提出一套以“自强不息”为特点的辩证法思想；

《易传》社会政治思想则强烈体现出儒家思想的特征：尊卑、贵贱的等级观念；“保合太和”的中庸思想；“神道设教”的教化主张；明德慎罚的德治思想。

由于受《易经》框架的局限,过分夸大《易经》的作用,人为地构想、主观地比附事物之间的联系,其发展又有循环论倾向。经过《易传》的改造,《周易》形成一种独特的思维模式。《周易》的思维模式表现为整体思维特征。这种思维统贯天地人——“立天之道曰阴与阳,立地之道曰柔与刚,立人之道曰仁与义。”

这种整体思维囊括天地人三才之道,表现世界的统一性、同一性。它探索天与人、主与客、自然与社会的关系,探索人生、自然、社会的内在规律。它可以用来指导人事、认识自然、把握社会。

《周易》思维模式以八卦、六十四卦、三百八十四爻及筮法象数关系为形式,以阴阳对立、统一、转换哲学为内容;形式与内容、象数与义理的奇妙结合,是《周易》思维模式的特征所在。卦爻系统(形式)和文字系统(内容)都是思维借助于人创设的符号进而“外化”于物质载体的表现,是两种不同层次的信息形式。

两者有不同的功能侧重,并存在一定的对应关系。它的形式结构包括筮法与卦爻两部分。筮法模式结构是用数学编造起来的,是事物潜在运动的模式。它用“大衍之数”的推衍,策数(蓍草的根数)的奇偶变化,模拟天地的推演、时间的发展、阴阳规律的变化。

卦爻模式结构是由卦画构造起来的,是事物呈现运动的模式,反映天地间万事万物的一切变化。其中八卦模式用来模拟天地万物的生成和分类,六十四卦模式用来模拟天地万物的运动和变化;八卦模式是“知来”,六十四卦模式是“藏往”。

六十四卦模式是《周易》最主要模式。它以“六爻”与“六位”关系为基础,以时、位、中、比、应、承、乘为原则,给人们提供一个从时间、地点、条件“全方位”分析问题、认识事物的方法。

《周易》思维模式的文字内容包括经文和传文。经文以占筮之术为主要内容,其中含有某种逻辑推衍与理性分析因素。《易传》则将卦爻形式由神学启示录变为客观世界图式。——质的飞跃!伟大的转变!虽然,《周易》是从现实构造出模式,然后再通过模式认识现实,其认识过程是从主体到主体,有一定的局限性;

但是,从思维逻辑和概括能力上说,它通过筮法和卦爻模式把客观世界条理化、系统化了。《易传》利用《周易》框架结构提出的这种包括天道、地道、人道的关于自然和社会普遍规律——完整的哲学思想、体系和独特的思维模式,是《周易》的精髓,对后世影响极大,终成为中华文化的传统和根本精神。

勿庸讳言,占卜、相术、命理、风水术等迷信的内容,无疑与《周易》有着千丝万缕的联系,但在根本旨趣上却与《周易》所固有的强烈的人文主义精神以及理性和科学的文化底蕴相抵牾,因此,科学的《周易》研究,只有走出占卜迷信的误区,撩开一些人有意或无意地蒙在《周易》上面的神秘面纱,才能正确地提示《周易》一书的基本性质,还《周易》以文化巨著的本来面目,服务于中国当代的文化建设。

(二)《易经》内容

《易经》(经文)由六十四卦卦符(又称卦画)、卦名、六十四卦卦辞、三百八十六爻辞组成。

卦符:六十四卦的符号。

卦名:易卦的名称。是对卦爻辞的高度概括,是对卦符的精练命名。体现特定的义理和思维方式。通行本《周易》八经卦的卦名为乾、坤、震、巽(xùn)、坎(kǎn)、离、艮(gèn)、兑

(duì)。六十四别卦的卦名为乾、坤、屯、蒙、需、讼、师、比、小畜、履、泰、否、同人、大有、谦、豫、随、蛊、临、观、噬(shì)嗑(hé)、贲(bì)、剥、复、无妄、大畜、颐、大过、坎、离、咸、恒、遁、大壮、晋、明夷、家人、睽、蹇(jiǎn)、解、损、益、夬(guài)、姤(gǒu)、萃、升、困、井、革、鼎、震、艮、渐、归妹、丰、旅、巽、兑、涣、节、中孚、小过、既济、未济。

有关卦名的来由，众说不一。(1)取象说。认为易卦来源于对物象的观察，因而以某种物象之名命名。如乾卦之象为天，乾本义为天；坤卦之象为地，坤本义为地。故名。(2)取义说。认为卦象代表事物之理，取其义理为卦名，如乾皆为阳爻，主刚健，乾即有刚健之义，故名。(3)筮辞说。近人高亨认为先有六十四卦的爻辞，后从爻辞中取出某一字或两字，作为该卦之名。如乾卦，取名于九三爻辞中的“乾”字。(4)占事说。认为卦名同所占问的事件即卦爻辞的内容有关。近人闻一多考证，“乾”本为“鞞(wò)”，是北斗星的别名。龙象即龙星。龙星出没表示四时节气的变化。此卦为占问节气变化，筮得“三”象，故取名为乾。

卦辞：说明《周易》卦义的文辞。一般认为是卜筮者的记录，与甲骨文辞同类。共有六十四条卦辞，内容主要有：(1)自然现象变化；(2)历史人物事件；(3)人事行为得失；(4)吉凶断语。或分为象占之辞、叙事之辞、占兆之辞三类(李镜池《周易筮辞续考》)。

其通例为先举出暗示意义的形象，或举出用于譬喻的事例，然后写出吉凶的断语。具体可分为：先叙事而后断吉凶；单断吉凶而不叙事；或叙事、断吉凶，再叙事，再断吉凶等不同体例。

涉及到狩猎、旅行、经商、婚姻、争讼、战争、饮食、享祀、孕育、疾病、农牧等内容。还记载西周初期以前的历史事件，如“高宗伐鬼方”，“帝乙归妹”，“康侯用锡马蕃庶”等故事。

爻辞：说明爻义的文辞。《周易》六十四别卦，每卦六爻，共三百八十四爻，加上乾、坤两卦各有一用爻，总为三百八十六爻，故有三百八十六爻辞。

每爻先列爻题，后为爻辞。爻题皆为两字，一个表示爻的性质，阳爻记为“九”，阴爻记为“六”；另一个表爻的次序、位置，自下而上，分别记为初、二、三、四、五、上。

爻辞是组成各卦内容的主要部分。其体例内容、取材范围与卦辞相类。如：《乾》卦、《坤》卦。

乾(䷀)

乾：元亨，利贞。

初九：潜龙勿用。

九二：见龙在田，利见大人。

九三：君子终日乾乾，夕惕若厉，无咎。

九四：或跃在渊，无咎。

九五：飞龙在天，利见大人。

上九：亢龙有悔。

用九：见群龙，无首吉。

坤(䷁)

坤：元亨，利牝马之贞。君子有攸往，先迷后得主。利西南得朋，东北丧朋。安贞吉。

初六：履霜，坚冰至。

六二：直方大，不习无不利。

六三：含章可贞，或从王事，无成有终。

六四：括囊，无咎、无誉。

六五：黄裳元吉。

上六：龙战于野，其血玄黄。

用六：利永贞。

䷀、䷁分别是乾卦、坤卦的卦符。“乾”、“坤”是卦名。“元亨，利贞”；“元亨，利牝马之贞。君子有攸往，先迷后得主。利西南得朋，东北丧朋。安贞吉。”分别是“乾”、“坤”卦的卦辞，“初九”、“九二”等是“乾”卦的爻题。“潜龙勿用”、“见龙在田，利见大人”是分别初九、九二的爻辞。其他卦类此。

一般认为，《易经》是部占筮书，是周人占筮的典籍。卦辞、爻辞分别是对卦象、爻象的解说。据《左传》记载，春秋时期的人占筮时，筮得某一卦，便查阅《周易》中该卦的卦爻辞，按其所讲的事情，推测所问之事的吉凶。卦象和卦爻辞是《周易》的基本素材。这些素材非出于一时一人之手。其中有不少重复之处。

周人发明占筮时，最初只有八卦，以八种不同的形象判断所占之事的吉凶。判断占问某事和吉凶的辞句，称为筮辞，是占问某事时的原始记录。《周易》六十四卦卦辞和三百八十四爻爻辞，皆来源于筮辞。筮辞并非某一人的创造，而是长期积累的结果。

掌卜筮之人将多次占卜结果（包括所得兆象和占断辞句）记录下来，然后加以整理、统计，将应验的兆象、辞句挑选出来，进行重新加工、编排。有的卦辞句的反复修改、安排如同一首诗歌，并能体现了一个中心思想。如渐卦、剥卦、复卦、临卦、明夷卦等。编纂加工的目的，仍是为了占筮系统性的需要。不过，大多数卦辞、爻辞仍属于筮辞的堆砌，卦爻辞之间缺乏必然的联系。

传统认为，卦象和卦爻辞之间有着必然的逻辑关系。从春秋至清末民国，易学家都在极力寻找这种逻辑关系，或通过对卦象的解释，或者通过对卦爻辞的注释，将二者统一起来，以证明《周易》是神圣的典籍，是圣人之书。由此产生了不同的解易流派，体现了各自的学术思想。

近代有人指出卦象和卦爻辞之间没有必然的联系。理由是占筮时筮得的卦象，与卜问的事件、结果，完全是偶然的。如果认为每一卦的卦爻辞同其卦爻象都存在着逻辑的联系。则无法说明爻辞的重复问题，也无法解释其中的矛盾现象。

我们认为，卦象和卦爻辞之间最初的结合只是出于占筮的需要，但经过长期的整理、修正、加工，可看出编纂者有将两者逻辑化、条件化的企图。其中有的卦两者的必然性、相关性的一些，有的卦相对弱一些。完全否定两者的关系或完全肯定以至于神圣化这两种倾向都是不可取的。

《易经》经过加工、编纂，体现了一定的思想性、艺术性。

《易经》卦象和卦爻的符号系统是在长期的原始卜筮过程中，逐渐把数和象整齐化、有序化、抽象化的结果，具有稳定性，规范性。通过对立面的排列、组合，反映人的理性思维、逻辑思维。就八卦来说，分别由奇（—）（—）偶对立两画，构成四个对立面。就六十四卦来说，又分别由八种对立的卦象构成，构成三十二个对立面。就卦序说，六十四卦又是“二二相偶”，成为对立的卦象互相配合的系列。这种思维是承认卦象存在着对立面，并由对立面所构成，其变化表现在其中的基本要素——两画的配合上。体现了以对立面的相互关系说明事物变化的思想萌芽，对后世哲学发展产生深刻影响。

《易经》卦爻辞的文字系统,涉及到宗教迷信、人生态度、伦理观念、宇宙认识等各方面,反映了殷周之际奴隶制时化的社会生活、人们的精神风貌,以及当时所具备的历史、科学、政治、伦理学知识。体现了初民以卜问形式、卦爻结构解释客观事物变易规律的企图和寻找宇宙因果联系的努力。

《易经》继承了原始的巫术文化传统,反映了殷商之际宗教思想的变革,将当时以德配天的天命神学观念与卜筮相结合,构成一个以天人整体观为理论基础的巫术操作体系,其迷信成分有所增加。但扬弃了原始筮占那种单纯根据蓍草排列以定吉凶的低层次思维模式,在蓍与卦的外壳下蕴藏一定哲理。

具有朴素的辩证观点——承认了物的对立面、承认事物的互相转化、认为事物发展到极点就会转向其反面……

反映编纂者的世界观——天道和人事具有一致性,人的生活遭遇可以转化,人事的吉凶在一定程度上取决于个人的行为……

(三)《易传》内容

《易传》部分,含阐释《周易》经文的十篇专论。这些解经之论,包括《彖传》上下,《象传》上下,《文言传》,《系辞传》上下,《说卦传》,《序卦传》,《杂卦传》等七种十篇。这十篇的创作宗旨,均在解说“经”文大义,犹如“经”之“羽翼”,故汉代人合称之为《十翼》,后世亦谓为《易传》。

《易传》亦称《易大传》。相传为孔子所作,但今人一般认为是战国时期多人所作。《易传》七种的内容要点各不相同,兹作简要介绍。

1 《彖传》

《彖》亦称《彖辞》、《彖传》。随上下经分为上下两篇,共六十四节,分释六十四卦的卦名、卦辞及一卦主旨。“彖”字之义,犹言“断”,谓“断定一卦之义”。《彖传》阐释卦名、卦辞、卦义的基本体例,往往取上下卦象、六爻爻象为说,多能指明每卦中的为主之爻,而以简约明了的文字论断该卦主旨。说明《易经》各卦卦义,包括解释卦名、卦象、卦辞,不涉及爻辞。分为三类:以卦象象征万物释卦义;以义理、德行释卦义;以爻象在卦中所处的地位释卦义。如《乾》、《坤》两卦的《彖传》是:

《乾·彖》曰:

大哉乾元,万物资始,乃统天。云行雨施,品物流形,大明终始,六位时成,时乘六龙以御天。乾道变化,各正性命,保合大和,乃利贞。首出庶物,万国咸宁。

《坤·彖》曰:

至哉坤元,万物资生,乃顺承天,坤厚载物,德合无疆。含弘光大,品物咸亨。品马地类,行地无疆,柔顺利贞。君子攸行,先迷失道,后顺得常。西南得朋,乃与类行。东北丧朋,乃终有庆。安贞之吉,应地无疆。

2 《象传》

《象》亦称《象辞》、《象传》,分为大象和小象。说明《易经》各卦的卦象、爻象。说明卦象的为“大象”,说明爻象的为“小象”。大象将六爻卦还原成三爻卦,以三爻卦(八经卦)所象征的天地万物之象来解释爻辞。

随上下经分为上下两篇,阐释各卦的卦象及各爻的爻象。其中释卦象者每卦一则,共六十四则,称《大象传》,释爻象者每爻一则,共三百八十四则(《乾》、《坤》两卦多出“用九”、

“用六”文辞之象，因不属爻象之列，故未合入统计），称《小象传》。如《乾》卦的《象传》就是：

《乾·象传》

天行健，君子以自强不息。

“潜龙勿用”，阳在下也。

“见龙在田”，德施普也。

“终日乾乾”，反复道也。

“或跃在渊”，进无咎也。

“飞龙在天”，大人造也。

“亢龙有悔”，盈不可久也。

“用九”，天德不可为首也。

《大象传》的体例，是先释每卦上下象相重之旨，然后从重卦的卦象中推衍出切近人事的象征意义，文辞多取“君子”的言行、道德为喻。如《乾》卦的《大象传》称：“天行健，君子以自强不息。”即表明该卦上乾为天、下乾为天，君子有自强不息之象。其它诸卦《大象传》的义例，无不如是。《小象传》的体例，是根据每爻的性质、处位特点，分析爻义吉凶利弊之所以然。如《明夷》卦六二爻《小象传》曰：“六二之吉，顺以则也。”即指明此爻柔顺中正，不违法则，故获吉祥。其它各爻《小象传》义例，亦均类此。《象传》以言简义明的文句，逐卦逐爻地解说六十四卦、三百八十四爻的立象所在，使《周易》经文的象征意趣有了比较整齐划一的阐述。

3 《文言传》

《文言》亦称《文言传》。专门对乾、坤两卦所作的解释。以孔子答问形式，阐发天地之德、君臣之礼、进退之道、治平之理。分前后两节，分别解说《乾》、《坤》两卦的象征意旨，故前节称《乾文言》，后节称《坤文言》。《文言传》所阐发《乾》、《坤》两卦的封辞与爻辞的意义，是在这两卦《彖传》、《象传》的基础上作出进一步的拓展，故其文意至为深刻详明而广为引申旁通。至于为何《文言传》只释《乾》、《坤》两卦，而不涉其它各卦呢？朱熹《周易本义》认为：“此篇申《彖传》、《象传》之意，以尽《乾》、《坤》二卦之蕴，而余卦之说，因可以例推云。”如：

《乾·文言》：

“元”者，善之长也；“亨”者，嘉之会也；“利”者，义之和也；“贞”者，事之干也。君子体仁足以长人，嘉会足以合礼，利物足以和义，贞固足以干事。君子行此四德者，故曰：“乾：元、亨、利、贞。”

《坤·文言》：

坤至柔而动也刚，至静而德方，后得主而有常，含万物而化光。坤道其顺乎，承天而时行。

积善之家必有余庆，积不善之家必有余殃。臣弑其君，子弑其父，非一朝一夕之故，其所由来者渐矣。由辩之不早辩也。《易》曰：“履霜，坚冰至。”盖言顺也。

4 《系辞传》

《系辞》亦称《系辞传》。是《易传》思想的代表作，《易传》全书的原理通论。蕴含丰富的哲学原理，提出为后世广泛运用的哲学范畴。可谓中国哲学“第一篇”。因其篇幅较长，分为上下两篇，前篇称《系辞上传》，后篇称《系辞下传》。《系辞传》的义旨，是申说六十四卦经

文要领,条贯卦爻辞的基本义理,可视为早期的《易》义通论。文中对《周易》“经文”的各方面内容作了较全面可取的辨析阐发,有助于后人理解八卦、六十四卦及卦爻辞的通常义例。其中有对《周易》作者、成书年代的推测,有对《周易》“观物取象”创作方法的追述,或辨阴阳之理,或释八卦之象,或疏解乾坤要旨,或展示《易》筮略例,并穿插解说了某些爻辞的象征意义。当然,《系辞传》在通说《易》义的过程中,也充分表露了作者的哲学观点,但就其创作宗旨分析,这些哲学观点又无不归趋于《易》理范畴。简言之,《系辞传》的本质意义,在于抒发《易》理之精微,展示读《易》之范例。如:

《系辞上》第一章

天尊地卑,乾坤定矣。卑高以陈,贵贱位矣。动静有常,刚柔断矣。方以类聚,物以群分,吉凶生矣。在天成象,在地成形,变化见矣。

是故刚柔相摩,八卦相荡。鼓之以雷霆,润之以风雨。日月运行,一寒一暑。乾道成男,坤道成女。

乾知大始,坤作成物。乾以易知,坤以简能。易则易知,简则易从。易知则有亲,易从则有功。有亲则可久;有功则可大。可久则贤人之德,可大则贤人之业。易简而天下之理得矣。天下之理得,而成位乎其中矣。

5 《说卦传》

《说卦》亦称《说卦传》。解释八卦的性质、方位、象征意义以及重卦的由来。是阐说八卦取象大例的一篇专论。全文先追述作《易》者用“蓍草”演卦的历史,再申言八卦的两种排列方位(宋人《易》说中称为“先天”、“后天”方位),然后集中说明八卦的取象特点,并广引众多象例,是今天理解、探讨《易》象产生及推展的重要资料,尤其对于明确《周易》六十四卦符号的构成原理有着不可忽视的参考价值。如:

《说卦》第一章

昔者圣人之作《易》也,幽赞于神明而生蓍,参天两地而倚数,观变于阴阳而立卦,发挥于刚柔而生爻,和顺于道德,而理于义,穷理尽性,以至于命。

昔者圣人之作《易》也,将以顺性命之理,是以立天之道曰阴与阳,立地之道曰柔与刚,立人之道曰仁与义。兼三才而两之,故《易》六画而成卦。分阴分阳,迭用刚柔,故《易》六位而成章。

6 《序卦传》

《序卦》亦称《序卦传》。说解《易经》六十四卦排列的次序。或取卦象、或取卦义,以两卦为一组,两卦之间“非复即变”或曰“非综即错”。其排列试图将六十四卦建立成因果关系。旨在解说《周易》六十四卦的编排次序,揭示诸卦相承相受的意义。全文分两段:前段叙上经《乾》至《离》三十卦次序,后段叙下经《咸》至《未济》三十四卦次序。这种卦序,当是相沿已久的,而文中所明各卦相次依承的意义,含有事物或向正面发展或向反面转化的辩证观点。可以说,《序卦传》,是一篇颇具哲理深度的六十四卦推衍纲要。如:

《序卦·经上》

有天地,然后万物生焉。盈天地之间者唯万物,故受之以《屯》。屯者,盈也。屯者,物之始生也。物生必蒙,故受之以《蒙》。蒙者,蒙也,物之穉也。物穉不可不养也,故受之以《需》。需者,饮食之道也。饮食必有讼,故受之以《讼》。讼必有众起,故受之以《师》。师者,众也。众必有所比,故受之以《比》。比者,比也。比必有所畜,故受之以《小畜》。物畜

然后有礼，故受之以《履》。履而泰然后安，故受之以《泰》。泰者，通也。物不可以终通，故受之以《否》。物不可以终否，故受之以《同人》。与人同者，物必归焉，故受之以《大有》。有大者不可以盈，故受之以《谦》……

7 《杂卦传》

《杂卦》亦称《杂卦传》。说明各卦之间的错综关系。两卦一组，亦是一正一反，但杂揉众卦，错综其义。其取名“杂”之意，犹言“杂糅众卦，错综其义”，即打散《序卦传》所揭明的卦序，把六十四卦分成三十二组两两对举，以精要的语言概括卦旨。文中对举的两卦之间，其卦或“错”（亦称“旁通”，指六爻相互交变，如《乾》与《坤》即是），或“综”（亦称“反对”，指卦体相互倒置，如《比》与《师》即是），其卦义多成相反。这种“错”、“综”现象，是六十四卦符号形成的重要特征。从《杂卦传》一文，可以窥探出该传作者对卦形结构的认识，其哲学意义在于表明事物的发展在正反对的因素中体现变化规律。如：《杂卦传》

乾刚坤柔。比乐师忧。临观之义，或与或求。屯见而不可失其居。蒙杂而著。震，起也。艮，止也。损，益，盛衰之始也……

应当指出，《易传》七种原皆单独流行，后来被合入六十四卦经文并行。所以，今本《周易》中，凡《彖传》、《象传》均附于相应的六十四卦卦爻辞之后，《文言传》分附于《乾》、《坤》两卦后，而《系辞传》、《说卦传》、《序卦传》、《杂卦传》则依次列于六十四卦后。这种经传合编本《周易》，是《易》学经师为了便于学者以经文与传文相对照研读而编成的，大致编定于汉、魏期间，为当时崇尚经学的社会背景的一方面反映。后代学者多依此种经传合编本传习，影响至广，遂使《易传》的学术价值提高到与“经”并驾齐驱的地位。乃至学者论及《周易》一书，往往兼指“经”、“传”两部分。故凡言《周易》者，有广狭二义；其狭义特指“经”部分，其广义则兼含“经”、“传”。

根据《易传》七种十篇的内容要点，我们不难获得这样的认识：《易传》诸篇的创作，尽管其抒论角度各不相同，或叙述的重点各有所主，但其基本宗旨无不就《周易》经文而发。那么，作为《周易》经文出现之后产生的、并成为自古以来众所公认、无与伦比的解经专著的《易传》，不但是今天研究《周易》经文的最重要“津梁”，而且其本身的哲学内涵也值得深入探讨。

《易传》使《易经》从巫术转变为哲学，从迷信转变为理性。

作为一部解经之作，它不能破坏卦爻符号、卦爻文辞的神圣，不能不从象数、义理两方面来阐发其意蕴。

作为一部哲学著作，它又必须突破其巫术迷信因素，必须建立起自己的思想体系。

因此，可称它为哲学化的卜筮，或穿卜筮外衣的哲学。

《易传》继承和发展取象说、取义说，提出包括当位、应位、中位、趋时、承乘、消长、卦变等多种形式的爻位说，以此解释卦爻辞吉凶，第一次将《周易》内容逻辑化、系统化。

《易传》以《易经》框架结构为表现形式，提出一个包括天道、地道、人道在内的、关于自然和社会普遍规律的哲学思想体系。

《易传》将“阴阳”看做是表述自然界普遍联系的基本范畴。

阴阳学说是《易传》哲学体系的基本内容。阴阳范畴是《易传》的总原则。以阴阳阐释卦爻象，以阴阳说明万事万物的根本属性。

《易传》提出“一阴一阳之谓道”的命题，认为天地万物存在或相吸引、或相排斥的关系，

一切事物的复杂性和变动性都受阴阳对立统一规律的制约。

《易传》哲学思想还表现为：认为“变化”（即“易”）是自然界和人类生活的普遍的法则，认为事物本身对立面的相互作用是事物变化的普遍规律和万物化生的源泉；提出一套以“自强不息”为特点的辩证法思想；提出一系列哲学范畴……

《易传》社会政治思想则强烈体现出儒家思想的特征：尊卑、贵贱的等级观念；“保合太和”的中庸思想；“神道设教”的教化主张；明德慎罚的德治思想……

由于受《易经》框架的局限，过分夸大《易经》的作用，人为地构想、主观地比附事物之间的联系，其发展又有循环论倾向。经过《易传》的改造，《周易》形成一种独特的思维模式。《周易》的思维模式表现为整体思维特征。这种思维统贯天地人——“立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义。”

这种整体思维囊括天地人三才之道，表现世界的统一性、同一性。它探索天与人、主与客、自然与社会的关系，探索人生、自然、社会的内在规律。它可以用来指导人事、认识自然、把握社会。

《周易》思维模式以八卦、六十四卦、三百八十四爻及筮法象数关系为形式，以阴阳对立、统一、转换哲学为内容；形式与内容、象数与义理的奇妙结合，是《周易》思维模式的特征所在。卦爻系统（形式）和文字系统（内容）都是思维借助于人创设的符号进而“外化”于物质载体的表现，是两种不同层次的信息形式。

两者有不同的功能侧重，并存在一定的对应关系。它的形式结构包括筮法与卦爻两部分。

筮法模式结构是用数学编造起来的，是事物潜在运动的模式。它用“大衍之数”的推衍，策数（蓍草的根数）的奇偶变化，模拟天地的推演、时间的发展、阴阳规律的变化。

卦爻模式结构是由卦画构造起来的，是事物呈现运动的模式，反映天地间万事万物的一切变化。其中八卦模式用来模拟天地万物的生成和分类，六十四卦模式用来模拟天地万物的运动和变化；八卦模式是“知来”，六十四卦模式是“藏往”。

六十四卦模式是《周易》最主要模式。它以“六爻”与“六位”关系为基础，以时、位、中、比、应、承、乘为原则，给人们提供一个从时间、地点、条件“全方位”分析问题、认识事物的方法。

《周易》思维模式的文字内容包括经文和传文。经文以占筮之术为主要内容，其中含有某种逻辑推衍与理性分析因素。《易传》则将卦爻形式由神学启示录变为客观世界图式。——质的飞跃！伟大的转变！虽然，《周易》是从现实构造出模式，然后再通过模式认识现实，其认识过程是从主体到主体，有一定的局限性；

但是，从思维逻辑和概括能力上说，它通过筮法和卦爻模式把客观世界条理化、系统化了。《易传》利用《周易》框架结构提出的这种包括天道、地道、人道的关于自然和社会普遍规律——完整的哲学思想、体系和独特的思维模式，是《周易》的精髓，对后世影响极大，成为中华文化的传统和根本精神。

五、《周易》一书的基本精神及科学定位

（一）《周易》的基本精神

我们认为，《周易》所倡导的是一种与神道相对立的人道观念和人文精神。这主要表现

在三个方面：

第一，《周易》作者特别注重人的主观能动性的发挥。我们认为，《周易》既强调客观事物运动变化发展的必然性和规律性，同时也对人的主观能动性给予了极大的关注。著名易学家高亨先生说，《周易》认为“人事可以转移天意”，正是缘此而发。拿《需》卦来说，初九爻云：“需于郊，利用恒，无咎。”意思是说，行人在郊外驻足，遇到了雨，环境很糟，但假若能够充分发挥自己的主观能动性，持之以恒地坚持奋斗下去，就不会有什么灾难。再如《乾·九三》云“君子终日乾乾，夕惕若，厉，无咎。”意谓君子若能终日勤奋不懈，戒惧修省，则虽处危境，亦吉而无咎。又如《履·九四》云：“履虎尾，愬愬终吉。”以“履虎尾”喻人处境之险恶，但《周易》作者认为，当人处此险境之时，只要能够做到审慎修省，以谦为本，就不但无咎，反而致吉，故《易传·象辞》在解释此爻义时说：“愬愬终吉，志行也。”也是把“履虎尾”而又“终吉”的原因归结为人的主观能动性。

第二，《易经》作者特别注重人的道德修养。忠信守正是《易经》的基本精神之一，以“守正”来论，《易经》特别强调“当位”，特别注重“中位”。64卦的二爻，五爻多誉辞（二爻，五爻为中位），多吉利亨通，就是明证。按照《易传·系辞》的说法，二爻与四爻虽同为阴位，然“二处中和，故多誉也”，四爻“位逼于君，故多惧也”（韩康伯：《周易注》）；三爻与五爻虽同为阳位，“然其位则有贵贱之异。贱者刚居，刚为太过而多凶。贵者刚居，刚为适宜而多功”（李光地：《周易折中》）。由此，我们可以窥见《周易》作者对“中正”之德的看重。

《中孚》卦的核心思想是告诫人们要有中正信诚之德。我们从卦名：中者，忠也；孚者，信也，就可窥见该卦内容之一斑。其卦辞云：“中孚，豚鱼吉。”意谓人只要有忠信之德，哪怕运用“豚鱼”这样的薄礼去祭祀上天，亦会吉利亨通。《需》卦亦云：“有孚，光亨，贞吉，利涉大川。”意谓人若具备忠信之德，自会光大亨通。以守正而获吉，这样的人利于涉越大川，行险难之事。《萃·六二》、《升·九二》皆云：“孚，乃利用禴”，就是告诫人只要具备信诚之德，就可以薄礼祭天，而且还能保证“引吉”“无咎”。尤有可言者，《既济·九五》云：“东邻杀牛，不如西邻之禴祭，实受其福。”意谓商部落杀牛祭天，还不如周部落以薄礼祭天，更有实效，原因就在于“祭礼之盛，莫盛修德”。

对“谦”德的极度关注，也体现出了《易经》作者对人的道德修养的看重。《易经》64卦中不仅仅三爻多凶险、四爻多危惧，而且，初爻因处卑下始生之地，上爻因居亢盛强极之位，故亦常常难以令人乐观。因此，在《易经》64卦中，要想找到一个其卦辞，爻辞皆吉的卦，似乎很难。然而，在《易经》中只有一卦例外，这便是《谦》卦。这一十分例外的看似是与《易经》的精神主旨极不协调的情况的出现，说明了什么呢？回答只能是《易经》作者特别看重人的谦厚之德。谦德何以如此被《易经》作者所看重呢？对此孔颖达《周易正义》解释说：“谦为诸行之善，是善之最极”，其义为“屈己下物，先人后己，以此待物，则所在皆通”。

此外，《易经》作者还专立《节》卦，要求人们加强“节”的道德修养，认为能够达到以节俭为快乐的修养境界的人，就会在生活中获得成功，并因此而蒙赏，所谓“甘节，吉，往有尚”。但若达不到“甘节”的境界，能够做到安于节俭也会吉利亨通，所谓“安节，亨。”但是，那些不知加强“节”的道德修养的人，就会在改造客观世界的活动中落得穷困潦倒的悲惨结局，即所谓“不节若，则嗟若”。至于那种从根本上厌弃“节”的道德修养、甚至以节为苦（“苦节”）的人，其结果就更糟了，他们不仅做事难成，而且，还有可能招致祸患。即所谓“苦节，不可贞”、“苦节，贞凶”。可见，《易经》作者特别关注人的道德修养。

第三,《易经》作者注重人的自我价值的实现。《易经》中所凸现出的对人的自我价值的关注主要体现在“治外”和“求内”两个方面:

就“治外”而言,《易经》中人的自我价值的实现,主要体现在《易经》作者倡导一种自强不息的奋斗精神,要求人们积极地投身于改造客观世界的活动,并在这种改造活动中实现自身的价值。这一思想典型地体现在《观》、《临》两卦中,《临》讲的是君子治国御民之术。卦中要求君子应当以感化之心临民(“咸临”),积极进取多干实事,不能仅凭甜言蜜语去哄骗百姓(“甘临”),应当体察民情(“至临”),宽厚待民(“敦临”),积极去做君子应当做的事情(“大君之宜”),才能实现自身的价值。《观》卦则要求统治者在治国平天下的社会实践中,应注意观察审视自己的庶民百姓,以决定各项方针,政策的进与退(“观我生,进退。”),应注意观察审视自己的庶民百姓,以确保自己的外交政策不致出现失误(“观其生,君子无咎。”)。再如《恒·六五》云:“恒其德,贞妇人吉,夫子凶。”意谓因循守旧,不思进取,对于妇女来说也许是好事,但对于以天下为己任的男子来说则凶。又如《乾》卦主张,一个人在屈居人下,处于单位、各种条件尚不成熟时,就应隐而不出,韬光待时(“潜龙勿用”)。而在创业之初则应有进有退,执两用中、通权达变(“或跃在渊,无咎”)。等到各种条件完全成熟时,则可大展宏图,积极投身于改造物质自然界的社会实践去(“飞龙在天,利见大人”),充分实现自身的价值。

就“求内”而言,《易经》中人的自我价值的实现,主要体现在《易经》作者对主体意识给予了极大的关注,在这种关注中凸现出了一种“天下有道则见,无道则隐”的儒家精神。如果说自强不息和奋发有为的“治外”活动是《易经》作者在“天下有道”的情况下自我价值的一种积极的实现方式,那么,隐遁避世则是《易经》作者在“天下无道”或条件不宜的情况下自我价值的一种消极的实现方式。《坤·六四》云:“括囊,无咎无誉”,按照高亨先生的说法,就是“束结囊口,则内无所出,外无所入”,以此喻“人之于事,不闻不问,则无咎无誉”。《蛊·上九》云:“不事王侯,高尚其事”,对隐遁也是一种赞赏和肯定的态度。值得一提的是,《易经》作者还专立《遯》卦,说明在天地相闭君臣乖背,大道不行的情况下人的自我价值的实现方式。程颐在解释这一卦时说:“二阴生于下,阴长将盛,阳消而退,人渐盛,君子退而避之,故为遯也。”又说:“遯,退也,去之之谓也。”程氏的这一解释可以说是深得《遯》卦之要旨,它阐明了遁世修身是君子在大道不行的情况下退而求其次的一种自我价值的消极实现方式。如该卦九五爻云:“嘉遯,贞吉”,意谓赞美隐遁,行事即吉;上九爻云:“飞遯,无不利”,则是说远走高飞、深居简出,就无所不利。相反,人家想“隐遯”,你却去阻拦,这就危险了,该卦六三爻云:“系遯,有疾厉”,说的就是这种情况。可见,《易经》作者由于注重主体精神的内求和人的自我价值,因而,表现出了遯世离俗的思想倾向。

应当说明的是,我们强调《周易》所倡导的是一种人道观念和人文精神,并不排斥它所具有的神学的形式和内容。但是这种神学的形式和内容最终是由古人的思维水平从识水平和科学发展水平决定的,它同今人所理解的迷信压根就不是一回事。正是在这一意义上,我们认为创制八卦的伏羲,与其说他是一个神学家,勿宁说他是一个科学家。

(二)《周易》的科学定位

1 《周易》是本什么性质的书?

围绕这一问题,古往今来,仁者智者,争议未决。

1.1 《周易》是卜筮书

认为《周易·系辞上》具体介绍了大衍之数卜筮法,卦爻辞中有大量的吉凶占语,所以是卜筮之书。现代学者郭沫若《中国古代社会研究》、高亨《周易古经今注》、李镜池《周易通义》等均持有此观点。李镜池说:“《周易》是一部占筮书却是无容置疑的。”今人刘大钧说:“因为归根到底,《周易》是一部筮书。”(《周易概论》)

1.2 《周易》是哲学书

庄子认为“(易)以道阴阳”。阴阳问题又是中国哲学基本问题,据此,《周易》成了中国哲学的开篇著作。现代易学家李景春《周易哲学及其辩证法因素》、黄寿祺等《周易译注》持此观点。李景春说:“《周易》不仅是中国古代一部最早的有系统的哲学著作,而且也是在世界最早的有系统的哲学著作之一。”黄寿祺说:“冠居群经之首的《周易》,是我国古代现存最早的一部奇特的哲学专著”。

1.3 《周易》是历史书

近代学者章太炎先生认为,《易经》是讲人类文化、发展的历史。但只以此观点解释了前十二卦。近代史学家胡朴安先生系统论证了《易经》是史书。并著《周易古史观》一书,认为:“《乾》、《坤》两卦是绪论,《既济》、《未济》两卦是余论。自《屯》卦至《离》卦,为蒙昧时代至殷末之史。自《咸》卦至《小过》一卦,为周初文、武、成时代之史。”今人牵平心提出:“《周易》基本上是用诸隐文体和卜筮外形写成的一部特殊史书。”黎子耀提出:“《周易》是一部奴婢起义史。”

1.4 《周易》是万世经典——百科全书

以《易大传》为代表的古代大多数学者认为《周易》是一部神圣的、内容无所不包的万世经典。为群经之首。今有人认为《周易》是一部包罗万象的百科全书,中国乃至世界各门学科都可以从中找到源头、找到知识。

1.5 《周易》是宇宙代数学

当代学者冯友兰先生在写给“中国周易学术讨论会”的贺信中提出:《周易》是一部宇宙代数学。《周易》是一种模式或框子,什么内容都可以往里套。除此以外,还有不少观点:

《周易》是智能逻辑(尹奈);《周易》是中国最古老的一部辞书(刘长允);《周易》是敌情之报告(徐世大);《周易》是科学著作(“科学易”派有关学者);《周易》是上一次人类活动保存下来的精神文明(王锡玉)……

上述观点,各据一端,各执一词,虽持之有故,言之有理,可立一家之言,然终未能全面、准确地把握《周易》本质。

2 我们对《周易》性质的看法

2.1 《周易》是东方文化之奇葩

《周易》这本书有很大很多的特点,这里只讲三点:

2.1.1 结构非常奇特,《周易》的结构是由符号系统和文字系统两大部分有机组合而成的。在世界文化史上还没有见到第二本书有这样的结构。其符号系统就是指八经卦和六十四别卦;符号系统有它自己的一套规律,内部结构是很严谨的。文字系统包含着64条卦辞、386条爻辞;卦辞和爻辞的文字都很简略,但内容都很深奥。

2.1.2 它的产生有许多神话般的传说。汉朝人都说不清《周易》的来历,只是对它加以赞叹,说这本书的出现原是“人更三圣,事历三古”之事。“人更三圣”就是说,是三大圣人

先后把它写成的，他们是上古的伏羲、中古的文王和近古的孔子。传说是上古伏羲画出八卦的，其主要传说有三：一是观天文地理，总结人事活动而画成的；二是见黄河龙马背上的“河图”而描画下来的；三是传说伏羲与女娲配为夫妻，金龟为媒，伏羲见金龟纹路而画出八卦的。后来，文王又将八卦演成 64 卦，并配了经文，其子周公又进一步完善，这就形成了易经。后至孔子时，他喜《易》，“读《易》，韦编三绝”，并撰写了《易传》。所以它的产生经历了上下 3000 多年，由三个不同时期的人共同成就的，其间颇富神奇的色彩。

2.1.3 文字非常古老。《周易》中卦的符号是空套子，不仅文字莫名其妙，而文字也奇妙，各人似乎都可以有不同的解释。因此，《周易》问世后流传近 3000 年了，古人今人写了 3000 多种书来解释它，这在世界上也是没有的，中国其它优秀古籍的研究盛况也没有达到这种程度。研究《周易》的书籍现流传下来的有 1000 多种。美国国会图书馆有 400 多种研究《周易》的图书是我们大陆所没有的。《周易》这本书还一直流传到东方各国，如南朝鲜国旗上就有太极图，有八卦。我国从汉朝以来，一直把它列为群经之首，唐代九经、明清十三经均把它列于首位，科举考试人人必读。所以它是东方文化的奇葩，不仅在东方，而且在全世界也有影响；不仅在古代，而且在现代也很有影响。

2.2 从哲学上看，《周易》是一本哲学书

从孔子写了《易传》以后，《周易》从占卜书变成了哲学书。冯友兰先生称它是辩证法的“富有辩证思维的宇宙代数学”。《周易》这本书是研究宇宙万物的，体现了辩证法思想，它富有哲学智慧。黑格尔对中国哲学没有什么好感，而唯独对《周易》感兴趣。他的《讲演录》中有“易经哲学”一节，认为“中国人很早就有一种抽象思维能力，这集中反映在《周易》中”；并说“易经代表了中国人的智慧”，“在中国历史上有绝对权威”。《周易》里的哲学思想非常丰富。尤其是它把“天地人”统一起来的哲学思想，被西方看作是挽救地球命运的一付良方。总之，《周易》是一本哲学书，哲理很深奥。

2.3 《周易》对研究科技有很大的帮助

我们认为：《周易》是一把打开宇宙迷宫的金钥匙。为什么这么说呢？中国的科学在 17 世纪以前一直走在世界的前列，西方的发明创造好多落在中国的后头，英国人写的《中国科学技术史》也证实了这点。就中国科技发明创造的问题，大科学家爱因斯坦在《中华民族对自然科学的贡献》中说过：值得惊奇的是，西方的很多发明中国人早就发明了；这是什么原因？我们的回答是：中国古代科学家手中掌握了一把金钥匙，他们从小就要读《周易》，《周易》的思维方法、思维模式对他们有很大的帮助。西方人现在也认识到了它的重要性。电脑原理的创造者德国大数学家、大哲学家莱布尼茨发明了二进制后，看到中国《周易》的图形，感到惊奇，立即写信对中国朋友说：他的二进制原理与中国的《易》图原理完全一致；并用《易》图原理造了一个计算器，送给了中国的康熙皇帝。丹麦物理学家波尔，当他获得诺贝尔奖时，国王要送给他一个勋章，图案由他自定，他就把中国太极图设计在勋章上。西方有六位获得诺贝尔奖的大科学家都声称他们的发明创造受了中国《周易》思想的影响。所以说，《周易》是“一把打开宇宙迷宫的金钥匙”，对古代科学有作用，对现代科学还有一定的影响。

2.4 《周易》有许多经邦济世的原理原则

《周易》其所以被列入五经，统治者看中的是它能够安邦定国，它有许多经邦济世的原理、原则。古代许多明君贤相，历代的大政治家、军事家、理财家都要学这本书。我们现在有

领导科学、管理科学、决策科学,在古代这些科学都靠《周易》这本书。中国人应该有志气创造一套新的管理模式。日本和东亚四小龙的腾飞是靠了中国的传统文化的指导;西方人已经警觉起来了,他们要研究日本和东亚四小龙是如何管理企业的。我们中国人不能自暴自弃。我们的老祖宗很有管理才能、领导才能。长城的修筑、运河的挖掘等等,都是很好的例证。总结这些,我们会看到古人的领导、管理靠的是《周易》提供的经邦济世的原理、原则。这本书善于处理许多矛盾,善于处理各种关系,为我们提供了科学管理的要诀。所以我们今天应当正视现实,学习《周易》中诸多优越的观点来服务于我国的四化建设。

2.5 《周易》是上古巫史文化的百科全书

巫和史在上古时代都是很有地位的人才,那时的大学问家就是巫和史,他们是体力劳动与脑力劳动刚分家时分化出来的。他们是多面手、万能手,他们可以占卜、看病,会跳舞、会奏乐、会天文地理。巫史文化就是远古留下的占卜文化。《周易》实际是一些巫和史集体创作的成果,是他们长期的实践活动的结果。《周易》包罗万象,内容博大,哪个专业的科学家打开它都会有收获。南京有位天文学家从中发现了远古时代太阳黑子的记录;历史学家从中发现了远古婚俗记载;军事学家见到了四五十条军事记载;天津一位学者从中辑出七八十首民歌民谣,还有哲理格言,等等。所以,它是巫史文化的百科全书。

2.6 《周易》是神秘文化的理论基础

这本书,为什么人们一看都说它是算卦的书呢?这是有一些道理的,因为它最初的确如此,到孔子改写后,才改变其本来面目,被定为五经之一,成了政治学说著作。神秘文化的机制、原理、原则,目前我们还不能弄清它。这些文化的特点是,往往多见于口耳相传,少见于文字记载,比较保守;正因为保守,才不致于失传。有其真本的人,不是一般的人,都是大科学家、大学问家。神秘文化也可以说是“迷信”。迷信的东西总是和科学的东西扭合在一起的,马、恩都这样说过;无非是掺合的东西的多少。我们的任务就是要把它们两者剥离开,剥离迷信,显出科学的内核,不能轻易否定一切。我们应当支持对《周易》的应用研究,支持对神秘文化的研究。对神秘文化应持探讨的态度,同时应劝不信神秘文化的人持沉寂的态度,李时珍就是对神秘文化持沉寂态度的典型人物。

我认为研究《周易》应当坚持如下四条原则:第一、讲易理,不要牵附;第二、讲象数,不要神秘;第三、讲应用,不要迷信;第四、讲弘扬,不要禁锢。

我们认为,分而论之,《易经》(狭义)是一部占筮书,以占筮成分为主;《易传》是一部哲学书,以哲学成分为主。合而论之,《周易》具有巫术、哲学、科学、史学等多层面的性质和多方面的成分。这种复杂的性质和多层面成分已经并继续影响着中华文化,成为世界性的、奇特的文化现象。

3 《周易》一书的科学定位

说起《周易》,似乎无人不知,无人不晓。但它究竟是一部什么样的书,人们未必真正清楚明白。许多人往往把《周易》同占筮迷信联系在一起,认为国家支持《周易》研究,也就等于默认了占筮迷信。这实在是一个莫大的误会。事实上,如果我们对《周易》的产生过程进行考察,就不难发现《周易》在本质上决非卜筮迷信之书,它产生于古人认识和改造客观世界的需要,是古人为了求得一种生活上的指导而获得的关于周围世界的一种整体直观的认识,是古人生活和实践经验的记录和总结。

我们说《周易》是古人实践经验的总结,首先是就《易经》的卦爻辞来说的,例如,古人在

社会生产与生活的实践中看到某一现象发生后,是另一现象,日久天长就会把这两种现象之间的偶然的前后相继联系视为必然的因果联系,并加以记录,这便成了当时的“科学”和“真理”。譬如说,那时候的人经常会遇到狩猎时一无所获的情况,这时可能会有人给送来美味(我国东北大兴安岭一带的鄂温克民族就曾有过这种习俗),因此,他们就会得出结论是“不恒其得,或承之羞”,意谓行猎不可能常有所得,幸好有人给送来了好吃的东西。但同时他们也看到了,仅仅依靠这种馈赠时常是靠不住的,因而,处于这种境遇的人是困难的;故又曰“贞吝”,把这两条结论放到一起,并加以记录,就有了《恒》卦的九三爻:“不恒其德,或承之羞。贞吝。”再如《屯·六三》“即鹿无虞,惟入于林中,君子几不如舍,往吝。”猎人追鹿到了山脚下,山高林密,若冒然前进就可能会遇到困难和麻烦,在这种情况下与其企望得到鹿。还不如舍弃它。显然,这是《易经》作者对于狩猎经验的总结。《蒙·六三》“勿用取女,见金夫,不有躬,无攸利。”不要娶这个女子为妻,她见到了有钱的男人就失身,这婚姻没有什么好处。显然,这是古人对婚嫁经验的总结。此外,《师》、《晋》、《离》、《革》、《同人》等是军事经验的总结,《大有》、《小畜》、《大畜》是农业经验的总结,《谦》、《节》是生活和交往经验的总结,《咸》、《观》则是治国御民经验的总结。

不仅《易经》卦爻辞是古人生产和生活经验的总结,而且,阴阳符号和卦象,爻象也是实践经验的总结。无论是构成《易经》的基本要素阴(--)和阳(—)两种符号,还是由阴阳两种符号两两重叠而生成的四象,还是由阴阳符号每三个重叠而生成的八经卦,以及由此进一步形成的64别卦。都是对客观存在着的物象的概括和反映。正如《易传·系辞》所言,《易经》是古人“观象于天”、“观法于地”、“近取诸身,远取诸物”的结果,所谓“圣人立象以尽意,设卦以尽情伪”、“圣人有以见天下之赜,而拟诸其形容,象其物宜”;“以类万物之情”等,皆是其证。

六、关于《周易》的象数理占及常用术语

《周易大传·说卦传》开宗明义指出:“昔者圣人之作《易》也,幽赞于神明而生蓍,参天两地而倚数,观变于阴阳而立卦,发挥于刚柔而生爻,和顺于道德而理于义,穷理尽性,以至于命”。阐明了《周易》的认知程序和图式:筮数→爻卦→义理→占断。简称为数、象、理、占。这就是《周易》的四个程序(或称四个要素)。正如清代陈梦雷所说:“《易》之为书,义蕴虽多,大抵理、数、象、占四者尽之。”(《周易浅述》)。

易数有奇偶,决定卦象有阴阳。“一阴一阳之谓道”,易理有得道与失道,得道者占为吉,失道者占为凶。

(一)易数

易数主要有倚数、极数和逆数三种。

1 倚数(“参天两地而倚数”)

任何事物都有质和量两种属性。人们在认识过程中,撇开纷纭复杂的质的属性,而只抽取纯粹的量的属性,从而产生了数和数学。数学是一门研究数量关系和空间形式的科学,早在古代就伴随着天文学而产生了。正如恩格斯所说:“必须研究自然科学各个部门的顺序的发展。首先是天文学——游牧民族和农业民族为了定季节,就已经绝对需要它。天文学只有借助于数学才能发展。因此也开始了数学的研究。”(《自然辩证法》,第162页,人民出版社,1971)古巴比伦人处于幼发拉底河和底格里斯河两河流域,农业发生得较早,由于定季节

的需要,特别善于看天,从而创立了天文学和数学;古埃及则因尼罗河每年都要泛滥一次,由于重新丈量土地的需要,而特别善于量地,从而创立了几何学(geometry)。

我们古代中国人生活在黄河流域一带,“仰以观于天文,俯以察于地理”(《周易·系辞上》)同样需要依靠数学的帮助。这就是“参天两地而倚数”(《周易·说卦》)“参天两地”,即是“参两天地”。“参两”亦可作“参贰”,有参谒、考察、探究之意,如王充《论衡·案书》的“参贰经传”、范仲淹《邠州建学记》的“参贰国政”。因此,“参天两地而倚数”可理解为观天量地依靠数。即是说,借助于数来观测天象和丈量土地。《周易》把这一认识手段和成果纳入了自己的体系,由筮数的奇偶决定卦爻的阴阳,再由卦象是否符合阴阳之道来断定吉凶休咎。这是个显著的进步,也是它区别于其它儒家经典的主要特色。正如陈梦雷所说:“六经皆言理,独《易》兼言数”(《周易浅述》)。

2 极数(“极其数,遂定天下之象”,“极数知来之谓占”)

所谓“极数”,就是穷尽数的变化,目的有二:一是极数定象,即所谓“极其数,遂定天下之象”(《周易·系辞上》);二是极数知来(预测未来),即所谓“极数知来之谓占”(《周易·系辞上》)。

2.1 极天地之数

《系辞上传》曰:“天一,地二,天三,地四,天五,地六,天七,地八,天九,地十。天数五,地数五,五位相得而各有合。天数二十有五,地数三十,凡天地之数,五十有五。此所以成变化而行鬼神也。”这表明当时已超越了“一、二、三、多”的运算境界,掌握了一至十的自然数。周代青铜器铭文与商代甲骨文一至十的写法分别是:

当时已能区分奇数(1,3,5,7,9)和偶数(2,4,6,8,10),把奇数定为天数(阳数),把偶数定为地数(阴数),推演连续奇数之和($1+3+5+7+9=25$)等于天数,推演连续偶数之和($2+4+6+8+10=30$)等于地数,推演连续奇偶数之和($25+30=55$)等于天地之数。《周易》就以这个天地之数(阴阳之数)之总和五十五为极限进行神出鬼没的演算。

2.2 极揲蓍之数(即大衍之数)

《系辞上传》在谈完天地之数之后紧接着说:“大衍之数五十,其用四十有九。分而为二以象两,挂一以象三,揲之以四以象四时,归奇于扚以象闰,故再扚而后挂。”其程序和结果详见第四章。这里只讨论一个问题,即大衍之数等于天地之数。历代注家几乎都说:“大衍之数五十”。惟独汉代的《易纬·乾凿度》说:“大衍之数,五十有五。”金景芳先生在1939年写的《易通》那本书里认为大衍之数即是天地之数,他说:“‘大衍之数五十’,有脱文,当作‘大衍之数五十有五’,脱‘有五’二字。”(《学易四种》,第56页,吉林文史出版社,1987)后来,高亨先生的《周易大传今注》和徐志锐先生的《周易大传新注》均采取此说。为什么大衍之数五十五,而只用四十九来演算呢?三国姚信、董遇说似较近情理:“天地之数五十有五,其六以象六画之数,故减之而用四十九。”即是说,用五十五根蓍草演卦,先取出其中六根蓍草横置作为爻位档次,然后再用剩下的四十九根蓍草进行演算。

3 逆数

《周易·说卦传》曰:“数往者顺,知来者逆。是故,《易》,逆数也。”所谓“数往者顺”,是指历数已知的往事比较顺当容易,好比顺水推舟。所谓“知来者逆”,是指预测未知和未来比较困难,好比逆水行舟。所以,预知,也叫逆知或逆料。《周易》的特点是“逆知”和“数往”相结合,通过“数往”而“逆知”。即是说,把“数往”的成果即历史经验熔铸成六十四卦和三

百八十四爻及其相应卦爻辞所组成的认知世界模式,作为判定“逆知”的标准。这相当于是一个庞大的演绎系统。有了这个系统就好办了,随时可以根据每个人所占得的变化莫测的筮数推演出爻和卦,再跟标准相参照,就可定出吉凶而预测未来。由此可见《周易》的认知程序可以说是:数(理)一象一物,即由理性的抽象到感性的具体。这跟一般的认知程序:物一象一数(理),即由感性的具体到理性的抽象,刚好相反。所以说,《易》,逆数也。

(二) 易象

易象主要有爻象(又叫小象、动象)和卦象(又叫大象、静象)两种。

1 爻象

爻象有阳爻(——)和阴爻(一一)两种。阴阳爻又可以各细分为变爻和不变爻两种。凡筮法,三变剩下的策数用四除的结果,若是奇数的九或七则定为阳爻(——),其中九定为老阳(阳的变爻),七定为少阳(阳的不变爻);若是偶数的六或八则定为阴爻(一一),其中六定为老阴(阴的变爻),八定为少阴(阴的不变爻)。

关于阴阳爻画符号的起源问题,众说纷纭,归纳起来看,主要有如下五说:

1.1 绳结说。阳爻(——)表征一大结,阴爻(一一)表征两小结。李镜池先生说:“八卦的构成当在结绳之后。结绳用来纪事,改结绳为书契时,如以‘——’代表一大结,以‘一一’代表两小结,三大结为乾,六小结为坤。”(《周易通义》,第6页,中华书局,1981)

1.2 竹节说。阳爻(——)表征一节竹,阴爻(一一)表征二节竹。高亨先生说:“筮字从竹(周人用蓍草,蓍也是竹类)。竹棍有两种,一种是一节,用来象征阳性,‘——’象一节竹之形;一种是两节,用来象征阴性,‘一一’两节竹之形。这和奇数为阳,偶数为阴的概念是分不开的。”(《周易杂论》,第4~5页,齐鲁书社,1979)

1.3 蓍茎说。西汉刘向认为:“蓍百年而一本生百茎,一茎作阳爻,对生作阴爻。”(转引自邹学熹《易学十讲》,第20~21页,四川科技出版社,1987)

1.4 男根女阴说。郭沫若先生说:“八卦的根底我们很鲜明地可以看出是古代生殖器崇拜的孑遗,画一以象男根,分而为二以象女阴,所以由此而演出男女、父母、阴阳、刚柔、天地的观念。”(《中国古代社会研究》开明版,第27页)《系辞上传》所说的“夫乾,其静也专,其动也直,是以大生焉;夫坤,其静也翕(xi)、其动也辟(开),是以广生焉。”这句话很可能是首先“近取诸身”,即取男根女阴象征的结果。

1.5 奇数偶数说。阳爻(——)表征奇数。阴爻(一一)表征偶数。如徐锡台先生说:“数图形画,单数为奇,双数为偶。奇为《易》中阳(——);偶为《易》中阴(一一)。《周易》中阴阳符号——、一一,可能是从奇偶发展来的。”(《数与〈周易〉关系的探讨》,载《周易纵横录》)他列举了许多史例。例如,河南安阳殷墟出土陶罐上刻划符号有:

Λ) (
Λ	Λ
+	+
Λ	Λ
—	+
) (—
(甲)	(乙)

(甲)乃由六、六、七、六、一、八等六个奇偶数组组合而成的,将其变换成《易》中阴阳符号,即为上震下坎,解卦。

(乙)乃由八、六、七、六、七、一等六个奇偶数组组合而成的,将其变换成《易》中阴阳符号,即为上震下兑,归妹卦。

综而观之,爻画的起源,从象来看,表征男根(——)和女阴(一一)等等;从数来看,表征奇数(——)和偶数(一一);从理来看,表征阳性(——)和阴性(一一)。

两种爻象,阳爻(——)和阴爻(一一),表征一切能相统一的对立物。如阳与阴,男与女,刚与柔,动与静,奇与偶,天与地,开与合,明与暗,直与曲,上与下,左与右,前与后,仁与义,君与臣,父与子,君子与小人,等等。

2 卦象

由爻组卦,必是三画或六画。主要表征天、地、人三才之道,卜筮也常以三次为定。如《礼记·曲礼》所说:“卜筮不过三。”如爻是三画,则自下而上依次表征地道、人道和天道;如爻是六画,则“兼三才而两之”(《系辞下》),初爻和二爻表征地道,三爻和四爻表征人道,五爻和六爻表征天道。个别学者如李威周先生排法不同,初爻和四爻为地道,二爻和五爻为人道,三爻和上爻为天道(《周易纵横录》第36页)。

经卦必然是八卦,因为经卦含三爻,每爻又有阳(——)和阴(一一)两种可能,排列组合的结果为 $2^3=8$ 。别卦必然有六十四卦,因为别卦含六爻,每爻又有阳(——)和阴(一一)两种可能,排列组合的结果为 $2^6=64$ 。

八卦之象。在《说卦传》里讲得比较详细,现将其主要卦象归纳整理成下表。

取象的方法主要有象形、会意、指事、引申等四种。例如,坎卦,象形为水,会意为中男;指事为蒺藜等有刺的硬木,即所谓“其于木也,为坚多心”;引申为沟渎、江湖、江湖之人、舟人、黑色,等等。又如,离卦,象形为火,表征火焰中空;会意为中女,又会意为龟,为鳖,为甲冑,为戈兵,指事为干枯树木,即所谓“其于木也,为科上槁”;引申为日,为电,为虹,为聪明,为飘亮,等等。

☰	☷	☳	☴	☲	☵	☱	☶
乾三连	坤六断	震仰盂	艮复碗	离中虚	坎中满	兑上缺	巽下断
天	地	雷	山	火	水	泽	风
金	土	木	土	火	水	金	木
父	母	长男	少男	中女	中男	少女	长女
首	腹	足	手	目	耳	口	股
马	牛	龙	狗	雉	豕	羊	鸡
健	顺	动	止	丽	陷	悦	入

表 2.1 八卦之象例举

卦象对于占筮极为重要。例如,《周易古筮考》第四卷记述明朝胡渊和袁杞山二人同游金陵,住在神乐观中,见观主因丢失金杯而酷骂徒弟,二人于是为此占一卦,得剥之颐卦,他们根据卦象判断:上卦艮覆碗,似金杯,艮为土,主止;下卦坤六断,为土,主静。上下卦都是

土，为比和卦，表征物不失，或物可寻。那末金杯究竟在哪里呢？用卦所指方向则为失物所在，今用卦为坤，则在西南方向（据后天八卦方位）。于是他俩告诉观主金杯没有丢，在观的西南角可以找到。事实果真如此，皆大欢喜。

（三）易理

陈梦雷说：“知象，则理数在其中。”（《周易浅述》）易理主要有义理和数理两种。

1 义理

所谓义理，就是知象必须明理，理象结合；就是不能停留在卦象上面，而要循象索理，以理释象；就是不能单纯用卦象来断卦，而要结合卦辞、爻辞以及当时当地的实际情况来断卦，即所谓具体问题具体分析，以资不违背客观规律而准确断卦。这里举三个例子说明义理的重要。

例一：万象不离其理，万象归于一理。例如，乾为天，为圜，为君，为父，为玉，为金，为寒，为冰，为马，为水果，等等。但都体现阳刚这一特性。《说卦传》把八卦之象所体现的理综合如下：“乾，健也；坤，顺也；震，动也；巽，入也；坎，陷也；离，丽也；艮，止也；兑，说也。”

例二：师徒关于吉凶之争。《论衡·卜占篇》：鲁将伐越之际，子贡占得鼎卦之蛊。鼎卦九四爻动，当一爻动时看爻辞曰：“鼎折足，覆公餗（sù），其形渥，凶。”子贡据此说：“行用足，足受折，凶。”孔子却说是吉，理由是越人水居，鲁行军用舟，从水路进攻，而不用足走陆路，因此鲁伐越为吉。事实证明孔子用义理断卦断得准。

例三：父子关于斧钁之争。《梅花易数》：冬月酉时，邵康节与其子在家起炉烤火，有人敲门，先敲一声，再敲五声，说借物，康节叫其子占之，得姤卦之巽。其子曰：“金短木长者，器也，所借钁也。”康节曰：“非也，必借斧。”开门一问，果真借斧。康节断卦高明在于义理断卦。因为单纯以卦推之，可以是借钁，也可以是借斧，但在寒风凛冽的冬夜，正是要劈柴生炉取暖之时，估计邻居前来借斧无疑。

2 数理

所谓数理，就是在知象的基础上，用数配合理来断卦，预测数量、重量、高度、深度、长宽、距离、时间等一系列有关数的标量或矢量。譬如，刚刚说过的找金杯的例子，如果用数理断卦，则不但可以告诉观主到观的西南角去找，而且还可以告诉观主要挖地五寸才能找到金杯。这个“五寸”是从卦数求出来的。因为本卦（也叫主卦）是剥，之卦（也叫变卦）是颐，本卦的卦数为上卦数加下卦数再加变爻数之和，即为 $7+8+1=16$ ，变卦的卦数为上下卦数之和，即为 $7+4=11$ ，本卦卦数减去变卦卦数所得结果为 $16-11=5$ （寸），即为此卦应验之数。

（四）《周易》的常用术语

《系辞上传》曰：“吉凶者失得之象也，悔吝者忧虞（yú）之象也。”悔吝含有悔恨、忧虑、期待、料想之意，目的是想趋吉避凶。正如《周易尚氏学》所说：“吉则得，凶则失；知悔吝则知忧虞，知忧虞则可趋吉避凶。”这说明《周易》并不是宣扬宿命论，而是在强调发挥人的主观能动作用。荀子曰：“善易者不占。”对于这句话可作如下理解：熟谙易经，具有特异功能的人，不需要采取占筮程式，就可凭其直觉功能预测未知或未来。如果某人没有气功功夫也没有特异功能，即使采取占筮程式，也不一定预测得准，倒不如多在主观力求符合客观上下功夫为好。

《易经》自有一套术语，理解这些术语，对理解《易经》的原理有着相当重要的作用。现

择其要者解释如下：

1 刚、柔

刚柔即阳阴两种属性。刚同阳，柔同阴。刚爻即阳爻，柔爻即阴爻。

2 九、六

九、六是阳、阴两种属性的代表数字。奇数属阳，故用一、三、五、七、九中最大的数字“九”来代表。偶数属阴，故用二、四、六、八、十中处于中间位置的“六”来代表。故阳爻称“九”，阴爻称“六”。

3 位

位即六爻中每一爻的位置。一卦六爻，由下往上数，依次称作初、二、三、四、五、上。位的数字再加上表阴阳的九与六，各爻的名称就定下来了。如：

䷁坤：初六、六二、六三、六四、六五、上六。

䷀乾：初九、九二、九三、九四、九五、上九。

原则上，五是君位，又称天子位，具有九五中正、九五之尊的品德。四是近臣之位，虽高，却有危机。三是不太近君的高位，阳爻阳位，正而刚极，又不得中，故须“终日乾乾”。二是不太高的地位，但却有与君意气和投的可能性，乃王后之位。初是未人仕之位，又称元士位。上是隐退之位，即“无位”之位，又称宗庙位。

4 正

奇数属阳，偶数属阴，因而在奇数的爻位为阳位，如“初、三、五”三爻；在偶数的爻位为阴位，如“二、四、上”三爻。如果阳爻处阳位，阴爻处阴位，是为“得正、得位”或“当位”。反之，若阳爻处阴位，阴爻处阳位，是为“不正、失位”或“不当位”。如：

《未济》：初、三、五，阳位全是阴爻；二、四、上，阴位全是阳爻，六爻皆不正。

《既济》：阳爻皆阳位，阴爻皆阴位，六爻皆当位，即皆得正。

原则上说，位正比不正好。既济卦六爻皆正，表示事已成；未济卦六爻皆不正，表示事未成。自然界，人类社会无不如此。上下各得其所，则事易成；不得其所，则事难成。燕国君王年老昏庸，不主国事，燕相子之南面而行王事。臣行主事，即阴爻阳位，位不正，致使燕国内乱三年。越国的文种，汉初的韩信，皆因功高盖主而功成身危。为什么呢？就是因为名为臣而有主之威，即阴爻阳位，故致身危。故而孔子说，要从政，先正名，其实就是各就各位，各司其职。

5 中

六爻的卦，分为上下两部分。下卦又叫内卦，上卦又叫外卦。内卦的“二”与外卦的“五”，同在内外卦的正中位置，故称作“得中”。二与五一般比三与上的位置要好。为什么呢？因其不偏不倚，符合中庸之道。梁漱溟在他 1921 年发表的《东西文化及其哲学》一文中，把中国、西洋和印度文明放在一起进行比较，认为三种文明解决问题的方法不同，西洋是“向前要求”，中国是“调和，持中”，印度是“转身向后要求”。（《中国大学人文启思录》<3>，第 234 页，华中理工大学出版社，1999）调和、持中，是我国的传统智慧。现今的领导讲话常说：在防止“左”的错误的同时，也要防止右的错误。就是说，应该不左不右。不左不右就是适中，就是中庸之道。现在国内比赛记分，“去掉一个最高分，去掉一个最低分”，不高不低的都保留记分，其实质还是适中、持中。俗语云：人怕出名猪怕壮。因为树大招风，人出名了会招来许多麻烦，猪肥壮了就会被杀。成语曰：得意忘形。俗语曰：人狂没好事。

人一得意张狂就会忘形，忘形就会招祸。要不招祸，就得在春风得意之时，不忘形，不张狂，夹着尾巴做人。老子《道德经》的“战胜，以丧礼居之”，说的就是为人做事要持中，要恪守中庸之道。

6 应

一卦中，内卦与外卦的对应爻，即初与四、二与五、三与上之间，阴阳相反，是为“应”或“相应”，是乃异性相吸之原理。相反，如果对应爻都是阳爻或都是阴爻，则是“不相应”，是乃同性相斥之原理。

一般来说，有应比无应好。比如自古以来的人臣，一旦功高盖主，轻则毁来，重则亡身。越国的文种、汉初的韩信都是因功高而亡身的。为什么？因为君为阳，臣为阴，君应刚强，臣应柔顺，阴阳相应，方可相安。而人臣身在阴位却功高拟主，拟与君同阳同刚，君臣上下不相应而相斥，自然不能相安。功高之臣要想无亡身之危，最好的办法就是功成而不居，仍守阴柔之本分，或者功成身退。文种与范蠡同佐越王成霸，范蠡功成身退，全家性命得以保全，而文种功成不退，终遭亡身之祸。出门办事，对方是个女士，则男士上前洽谈，对方是男士，则女士上前洽谈，一般效果会好一些。其原因就是，阴阳相应，异性相吸。

7 比

一卦之中，相邻的两个爻，若阴阳相反，称作“比”。“比”是并列、挨着、亲近之意。一阴一阳才有亲近感，这在古人看来是好事。现今社会亦是如此，“卖石灰见不得卖面的”。为什么？二阳相遇，轻则相斥，重则打斗。美丽的夫人或小姐找个貌美的姑娘相伴，这是锦上添花，是好事；而在西方，却有美丽的夫人专门找丑姑娘作陪伴的。原因就是以阴伴阳，使阳更阳，看似相反，实乃相辅相成。所以，女青年愿找个有男子气的丈夫，男青年愿找个美丽温柔的妻子，只有阳更像阳，阴更像阴，一阴一阳，才能相辅相成，和谐统一。生活中许多奇妙而不可思议的现象，只要静下心来细想，都在宇宙规律的掌握与制约之中。并非某阴某阳自身有毛病，不爱同性爱异性，原因就在于一阴一阳本是太极一体所生，犹如同一父母所生的兄弟姐妹，本来就是一家人，本来就有相通的基础。而二阴或二阳，本来就非一体所生，相斥不通乃属自然。就像买鞋，非得一左一右，若两左或两右，就不和谐。

8 承、乘

相邻的两爻，上爻对下爻是乘，下爻对上爻是承。

9 时、时义、时用

六十四卦中象征自然或人事在不断变化过程中的某一瞬间的现象，即在相争时、喜悦时、痛苦时等状态，称作某卦的“时”。“时义”为卦的时间意义。“时用”为卦的时间效用。

10 消、息

一卦中，阳爻去阴爻来为消，阴爻去阳爻来为息。即阳爻去为消，阳爻来为息。十二消息卦的“消息”，就是此意。

11 元、亨、利、贞（参见凌志轩：《易经趣观》，香港业太国际出版社1998年版，第294页）

元——始，大。

元吉——大吉。

元亨——大亨，大的亨通，即很顺利。

亨——亨通，即顺当，通达无阻。

亨利——畅通，顺利，有利益。

利——利益、好处，宜、适宜。

无所利——没有什么利益，无利。

无攸利——没有好处，无所利。

贞——正、定，坚贞、贞节、守正；又指卜问、征兆等。

利贞——利于守正，利于卜问；或好的征兆，有利且正固。

贞吉——占问吉利，卜得此卦吉利，或守正吉利。

贞厉——占问有危险或有灾患。

贞凶——占问有凶险或有灾祸。

元亨利贞——四字连用，有“元始、亨通、祥和、守正”之意。

12 吉、吝、厉、悔、咎、凶

吉——善，良，结局为好，含有“吉利，福祥，善果”之意。

大吉——很吉利，福祥很大。

元吉——与“大吉”同义。

初吉——开始就吉祥。

初吉、中吉、终吉——指不同阶段的事态。

贞吉——卜问吉祥，或守正吉祥。

吝——艰难、难行，恨惜，滞涩，事不顺，棘手。

小吝——有小的艰难。

终吝——最后有艰难，或毕竟是艰难的，终究有艰难。

贞吝——卜问有艰难，或守正也会遇到艰难。

厉——危、危险。

有厉——有危险，有灾患。

贞厉——卜问有危险，或守正也有灾。

悔——悔恨，后悔，困厄，忧虑，倒霉，晦气。

悔吝——悔恨、责怨、忧愁、期待。

有悔——有悔恨，有困厄，有困难。

悔有悔——困厄接踵而来。

无悔——没有悔恨，无困厄。

咎——灾病，祸患。程度比“悔”重，比“凶”轻。

无咎——无灾患。

为咎——将成为灾难。

匪咎——此非灾患。

何咎——不至于有灾患。

凶——恶，结局为祸，为灾，为不良，为祸患。

贞凶——卜问有灾患。

终凶——最终结局为凶。

有凶——有灾祸。

吉、吝、厉、悔、咎、凶，这六个词分别表示事物的好坏程度：吉指福祥，吝指行事不顺，厉指危险，悔指困厄，咎指灾患，凶指大祸患。

七、为什么要学习《周易》？学什么？怎样学？

（一）为什么要学习《周易》？

要解决这个问题，首先要弄清《周易》的内容和用途。《周易大传》说得很明白：“《易》之为书也，广大悉备。有天道焉，有人道焉，有地道焉。”“夫《易》何为者也？夫《易》开物成务，冒天下之道。如斯而已者也。是故，圣人以通天下之志。以定天下之业，以断天下之疑”。（《系辞上传》）意思是说，《周易》的内容非常广博，无所不包，概括起来不外是三道，即天道、地道和地道。换句话说，就是讲宇宙和人的基本道理。因此，它的用途很明确，就是要概括宇宙和人的规律，用来开通物理，成全事务。这样，圣人就可以用它来沟通天下人的思想，成就天下人的事业，决断天下人的疑惑了。人人都可以当圣人。圣人以天下为己任。我们当然也不例外。我们学习《周易》的目的在于掌握《周易》，弘扬中华文化。

1. 学习《周易》阴阳哲学和整体哲学。

2. 结合自己的专业，发掘和发挥《周易》思想，努力开创出新的思路或新的成果，

哪怕是小小的创建或创造也好。我们可以从哲学、社会科学、自然科学、数学、逻辑学、方法学、文学艺术、美学、心理学、伦理学、人际学、公共关系学乃至系统科学、决策科学和管理科学等不同的学科、专业和侧面，学《周易》，用《周易》。

3. 用《周易》来养生保健，预测人生，为发展人体科学添砖加瓦。

人人都希望自己能健康长寿，事业有成，婚姻家庭美满幸福。《周易》能给你提供帮助。例如，姤(gǒu)卦，象征一女遇五男。卦辞说：“女壮，勿用取女”。意思是说，女的男女关系有点淫乱，不宜娶作妻室。理由是《彖传》说的：“不可与也”。这对男女青年找对象谈恋爱是有参考价值的。又如，颐卦，象征口。根据祸从口出，病从口入的哲理，《彖传》说要“慎言语，节饮食”；《象传》说“养正则吉也”。可见，慎言、节食、养正，为养生之道。

气功和中医是养生保健的两大手段。气功经典《周易参同契》和中医经典《黄帝内经》都直接渊源于《周易》，其理论核心便是阴阳平衡和天人合一。我们如果能熟谙《周易》，便能提高气功和中医的水准，甚至进一步把气功、中医、人体特异功能和现代科学技术结合起来，发展人体科学，迎接钱学森先生所预见的举世瞩目的东方科技革命的到来。

（二）学《周易》应当学什么？

既然《周易》这么重要，而大家对《周易》的感觉又扑朔迷离，想看看，想学学，可翻不了几页，就觉得头大，其中的原因究竟是什么呢？我想一方面是由于大家接触得少，另一方面呢，是由于《周易》一书的结构确实有和其他经典不一样的地方：比如说，《周易》有一套独特的符号系统，学习这套符号系统往往是枯燥乏味的。可是不了解这些东西，想知道《周易》的奥妙，又几乎是不可能的。所以不少朋友往往是望而却步，终于进不了《周易》的门庭。我经常举这样一个例子，说学《周易》好比是去山顶看日出，日出的景象是美轮美奂的，但是登上山顶的路却不一定处处引人入胜，可为了看日出，我们还得上山。学《周易》呢，一开始也要克服这个枯燥乏味带来的烦恼。但是呢，学《周易》与到山顶看日出又不完全一样，看完日出，你获得一种美感，很舒服，可那下山的路和上山的路仍然没什么区别。学好《周易》就不同了，一旦你透过这些符号系统，领会到了它的奥妙之后，回过头来再看这些符号的时候，就一点也不觉得枯燥乏味了，而且呢，会感到字字珠玑，奥妙无穷，读每一句爻辞，都觉得这里边。

说到这,我想我们应该讨论一下今天学《周易》,到底应该学什么的问题了。当然,各位朋友的目的可能是不一样的,这没关系,只要有收获就好。我个人体会,学《周易》至少在三个层面可以满足我们的需要:

第一个层面,也是最起码的,就是知识的层面,我至少知道《周易》到底是讲什么的,包含什么样的内容,这对于丰富我们的知识,当然是有好处的。

第二个层面呢,再进一步,对于了解中国传统文化,中国传统文化的特质、中国传统文化的核心涵义是什么,肯定是很好的帮助作用的。

第三个层面,也是我今天想重点和大家分享的,就是对于帮助我们安身立命、过正确合理的生活有很大的启发意义。孔子晚年曾经说过一句话:“假吾数年,五十以学易,可以无大过矣。”孔老夫子把学习《周易》的目的,定位在“无大过”上面,“无大过”就是不犯大错误。这是孔老夫子的学习体会,也应该是我们今天学习《周易》的目的。所以说,今天学《周易》,就是学智慧,学习少犯大错误的智慧。我把它分为生活智慧和生命智慧两个层面。

一是《周易》的生活智慧可概括为一个“变”字。今天学《周易》,就是要学《周易》的智慧,而《周易》的生活智慧呢,可以概括为一个“变”字。“变”是《周易》的核心观念之一,西方人以前翻译《周易》,就是翻译成“变化之书”。《周易》讲“变”呢,就是强调人们要顺应事物发展变化的规律,并在这种顺应的过程中找准自己的位置,使自己永远处于一种恰当有利的位置。具体来讲呢,又可分为两个方面,一方面是在成功或走运的时候如何防止变;一方面是在失败或倒霉的时候如何促进变。简单一点说,就是如何变和如何不变。《周易》里面有一卦,名字就叫《谦》,汉代人说,《周易》里有一卦,大可以保一国,小可以保一身,指的就是这一卦。现实中,我们看到听到过多少这样的例子呀,比如很多企业,曾经名噪一时,结果说垮一下子就垮了,走马灯似的。为什么曾经有那种好的势头,保持不住呢,就是因为不知道怎样防止变,不知道怎样通过变来防止变。

二是《周易》讲变根据的是“时”。防止变也好,促进变也好,归根结底都是一个变。但变并不是没有条件的。《周易》讲变,根据就是“时”,也就是“变通趋时”。《周易》中这方面的材料很多,为了便于大家听懂,我想结合着“屈伸随时”这个成语来讲。我们说大丈夫能屈能伸,屈伸就是变。但什么情况下屈,什么情况下伸,这是有智慧的,“因时而变”就是智慧。在现实生活中呢,顺而能进易,逆而能屈难;逆而能屈易,屈伸随时难。人们常常讲“识时务”,这里面就特别强调一个“时”字。因此看来,因时而变是与时偕行,亦即与时俱进的明智之举呀。所以我们说,《周易》讲变,根据的就是“时”。因此,有学者甚至认为《周易》就是讲“时”的书。

三是《周易》把握“时”强调的是“知几”。那么,如何把握时呢?《周易》认为,要想很好地把握时,就要多在“知几”上下功夫。“几”是什么呢,通俗一点说,就是苗头,兆头。《周易》里面有一段话:“夫《易》,圣人之所以极深而研几也,唯深也,故能通天下之志;唯几也,故能成天下之务;唯神也,故不疾而速,不行而至。”什么意思呢?“几”,我们说了,就是苗头、兆头。“深”,就是“幽深”。这两个方面的最大的特点,就是“神”,也就是变化莫测。因为变化莫测,才难于把握,才需要下功夫认真地研究。所以,《周易》特别强调“知几”的功夫。认为如果能够发现并研究细微的征象,就能够成就大事业,就能够无需着急,万物速成,不用费力,事半功倍。这叫“知几,其神乎”!也就是说,知道了“几”,知道了这个苗头和兆头,就能够达到很“神”的程度。因为“几”是“动之微”,是“吉凶之先见者”,是吉凶最先表

现的那个地方。我们很多人都是在吉凶已经非常明显的时候,才能够判断吉凶,而“知几”的人能在吉凶刚刚开始表现的时候,刚刚开始露头的时候,或者吉凶还没有表现出来,而有苗头的时候,就知道了。

四是《周易》的生命智慧是“乐天知命”。我们把《周易》的智慧分为生活智慧和生命智慧两个层面,前面讲的是生活智慧,现在再来看一看生命智慧。生命智慧主要是从安身立命、终极关怀的意义上来讲的。这方面,可以用“乐天知命”这句成语来表述。“乐天知命”,就字面的意思说,就是乐其天然,知其命运。而乐其天然之“乐”,又必须以“知命”为基础,所以“乐天知命”,归根结底还是“知命”。说到“知命”,人们可能总觉得神秘兮兮的。其实不是这样的,《周易》里面讲的“知命”一点神秘的成分都没有。“知命”,是孔子很提倡的。怎样理解孔子的“知命”说,可能会人言人殊,但我的体会是,孔子所谓的“知命”,实际上就是认识你自己。我们觉得孔子的知天命,实际上就是认识自己,认识自己应该干什么,不应该干什么。《周易》所讲的“乐天知命”也是这个意思。这是很有积极意义的。知道了这个命,你就能够很好地设计自己的人生,并踏踏实实地去实现它。而且,在实现的过程中,即使遇到艰难困苦,也无所畏惧。你看孔子在周游列国找工作时遇到了多少困难,但孔子从来没有灰心丧气过,比如在匡地,生命受到威胁时,大家都很担心,孔子却坦然地说:“文王既然已经成为历史,记载他的思想的文献不是在我这里吗!天要想灭这些文献,像我这样的后继者就不可能得到这些文献,天要不想灭这些文献,匡人能把我怎么样?!”在这里,孔子拿文王说事儿,拿老天说事儿,实际上就是拿自己的使命自觉说事儿。

五是《周易》讲“乐天知命”入手处是“穷理尽性”。那么,怎样才能做到“乐天知命”呢?《周易》提供的思路是“穷理尽性以至于命”,就是透过“穷理尽性”最后达到“命”。穷理,用《周易》的术语说就是探讨阴阳变易的法则。尽性就是发挥人的仁义之性。在这里,理是就着万事万物讲的,性是就着人讲的,其实是一个东西,至少是有相通之处。正是遵循了这样的路数,《周易》特别强调推天道以明人事,换一种说法,也就是穷物理以明人事。比如《周易》讲“天行,健;君子以自强不息”,“地势,坤;君子以厚德载物”,“云雷,屯;君子以经纶”,“山下出泉,蒙;君子以果行育德”……在这里,“天行”即日月星辰在天上的运行,“地势”即山岳川流在地上的形势,以及“云雷”即云彩与震雷、“山下出泉”即山下冒出甘泉等等,这些都属于自然现象,都包含了事物之理。《周易》教人们透过这些物之理,去体会社会人生之理;看到日月星辰无休止有规律的运动,人要效法它,去体会自强不息的做人准则。看到大地养育万物承载万物的特性,人要效法它,去体会厚德载物的美德。这种思路对我们应该是很意义的,他教我们如何透过自然理解人生,如何透过自然之理提升人的德性层次。比如说,我们看到蓝天,看到白云,看到银河,看到繁星,或者去一个什么旅游胜地,看到美景,我们会有什么样的感受呢?或者说,我们能不能也学着《周易》教给的思路,去从做人的层面,去从德性修养的层面,兴发一些感慨,体验一种道理呢?如果这样做,你就是在穷理尽性;如果这样做了,你就一定会在生命的层面产生一种特殊的感受。你看孔子说话,经常联系到自然,如“仁者乐山,智者乐水”,如“岁寒然后知松柏之后凋”,如“天何言哉,四时行焉,百物生焉,天何言哉”,还有孔子站在河边说的那句著名的话:“逝者如斯夫,不舍昼夜。”这些都是在用自然之理打通生命之理呀。所以,《周易》特别强调观物取象,观象取意;强调效天法地,明白宇宙之理,贯通生命之道。而这,也正是乐天知命的最终目的。

(三)怎样学习《周易》?

《周易》是一部从古以来不容易学的经籍,所以很多人视学易为畏途。在这里对如何学《易》,略述浅见,供有兴趣学习(易经)者参考。

易学著作比比皆是,先从哪里下手,免得劳而少功,走上弯路?首先就是要了解易学书目,目录学是治学入门的第一步,现介绍三部书:程启桢《历代易学存目》及《现存易学书目》,沈竹初(réng)《自得斋目睹国朝易学书目韵编》。其次是初学入门书,孙振声《易经入门》(原名《白话易经》)、南怀瑾和徐芹庭合编《周易今注今译》,以上两种港台书,国内重印多,容易购到。此外刘大钧《周易概论》、徐志锐《周易大传新注》也应一读。再讲一步的话,金景芳、吕绍纲《周易全解》,黄寿祺、张善文《周易译注》亦是不错的版本。再次是易学基本书,通行的有两部:孔颖达《周易正义》和朱熹《周易本义》,这两部书是封建社会唐、宋、明、清的国定本,内容丰富,影响深远,学易是不能忽视的,二书有重刊影印本。最后是读法,先通读《周易》的“经”和“传”,然后重点反复多读《易传》,即采取古人所说:读书百遍,其义自见之理,再回过来读《易》之上、下经,如此打好基础,然后选择与个人性趣所近的易学论文或专著来开拓视野,这样可以算是进入了易学之门,入门之后,登堂入室那就看个人修行如何了。

如果进一步深入学习《易经》,则清修《四库全书》给我们提供了便利的条件。《四库全书》国内有影印本刊行。上海古籍出版社已将《四库全书》所收《易经》陆续刊出。《四库全书总目》有二百卷之多,经部内首先是“易类”六卷,及易类存目四卷,共十卷。总目对《四库全书》所收历代《易》学著作作了简明提要,其中包括书的作者、卷数、内容提要以及四库书编者对该书的评价,有非常重要的参考价值,此书有影印本,容易在图书馆寻到。

至于学习《周易》,还要从另一方面下功夫,即《周易》中有的部分需要下功夫背诵,能熟练的记住。《周易》是世界上唯一的符号经,而易之符号与文字交织在一起。有人称易是诡异之书,西方人认为易是东方之谜,就是因此而产生的,符号只有经过背诵才能记住。欲读《周易》,必须先了解它组成结构的特点,它是由阴爻阳爻符号组成八卦和六十四卦符号,全部六十四卦卦象组成了《易经》一书的符号部分;此外就是它的文字部分。六十四卦卦象由两部分组成,下面的三爻称为内卦,上面的三爻称为外卦。首先要记住八个卦象的名称,仅看、读是不行的,必须要记住。朱熹《周易本义》载的《八卦取象歌》,时至今日仍对学易入门有帮助:“乾三连,坤六断,震仰盂,艮复碗,离中虚,坎中满,兑上缺,巽下断。”这首歌诀,形象地把卦名和卦象的名称连成一体了,是学易入门的一助。

六十四个卦象有六十四个不相同的名称,记住六十四个卦名,在背诵方面当然是很吃力的。这个困难可靠朱熹《周易本义》所载的《上下经卦名次序歌》,它可以使人们较容易记诵六十四卦卦名和排列的先后顺序。卦名次序歌如下:

乾坤屯蒙需讼师,比小畜兮履泰否。

同人大有谦豫随,蛊临观兮噬嗑贲。

剥复无妄大畜颐,大过坎离三十备。

咸恒遁兮及大壮,晋与明夷家人睽。

蹇解损益夬姤萃,升困井革鼎震继。

艮渐归妹丰旅巽,兑涣节兮中孚至。

小过既济兼未济,是为下经三十四。

《上下经卦名次序歌》将六十四卦中加上几个虚字如今、与、兼、及三十备；另加上最后一句，编成一歌是学易入门的又一助。

学易入门，还要熟习卦画，很多人把学易看作畏途，主要的阻力就在于不知卦画，不知卦画，就误认为卦画太不容易知道，实际上只要下功夫背诵，就能解决这项入门的阻力，这就需要再背诵《分宫卦象次序》，用些时间背诵熟习则卦画难知即可解决了。《分宫卦象次序》如下：

乾宫八卦

乾为天、天风姤、天山遁、天地否、风地观、山地剥、火地晋、火天大有。

坎宫八卦

坎为水、水泽节、水雷屯、水火既济、泽火革、雷火丰、地火明夷、地水师。

艮宫八卦

艮为山，山火贲、山天大畜、山泽损、火泽睽、天泽履、风泽中孚、风山渐。

震宫八卦

震为雷、雷地豫、雷水解、雷风恒、地风升、水风井、泽风大过、泽雷随。

巽宫八卦

巽为风、风天小畜、风火家人、风雷益、天雷无妄、火雷噬嗑、山雷颐、山风蛊

离宫八卦

离为火、火山旅、火风鼎、水火未济、山水蒙、风水涣、天水讼、天火同人。

坤宫八卦

坤为地、地雷复、地泽临、地天泰、雷天大壮、泽天夬、水天需、水地比。

兑宫八卦

兑为泽、泽水困、泽地萃、泽山咸、水山蹇、地山谦、雷山小过、雷泽归妹

为了方便起见，八宫卦还可以这样记：

乾姤遁否观，剥加晋大有。

坎节屯既济，革丰明夷师。

艮贲大畜损，睽履中孚渐。

震豫解恒升，井加大过随。

巽小畜家人，益（无）妄噬（嗑）颐蛊。

离旅鼎未济，蒙涣讼同人。

坤复临加泰，大壮夬需比。

兑困萃咸蹇，谦小过归妹。

历代数术家多用《分宫卦象次序》及八宫卦歌诀。传说这是出自《火珠林》，是汉代京房易学之法，虽然此对学习易经的关系不甚重大，但用它作熟习卦画入门之用，是最便当的。学习熟了卦画以后，读《易》之上、下经时，就可免去九六之数混淆不清之病，爻有十二个异名，即初九、九二、九三、九四、九五、上九，初六、六二、六三、六四、六五、上六，全都可得而理，而每卦之爻是九是六全不用强记了，并可免去九六之数混淆不清的难处。

卦画上遇到的阻力消除后，最好熟读经文，熟读不是背诵，应当读起来上口，念起来口顺后再求了解经文之意。如果对经文不熟习，就去泛览研究《周易》前贤论著，将得不到什么益处，反而茫然失望，这就是《左传》所说的多方以误之。所以先不宜博览诸家，应先读朱

熹的《周易本义》，孔颖达的《周易正义》，程颐的《伊川易传》，这三本书是《周易》义理派的代表经籍。以后如欲学象数易，则先读唐李鼎祚的《周易集解》，这部书收集了许多汉人解“易”的资料。为保存象数之学，他把唐时能见到的汉朝易学家著作收集整理，著成此书，给清朝及后代研究汉代易学留下了宝贵资料，以上的四种书可用作入门后的阶梯。

儒家经籍中，能有助于学习《周易》的，当首推《中庸》，这本书最能发明易义，可以作学易之一助。道家中最有助于学习《易》的有《老子》、《庄子》。读者有兴趣将《易》与《老子》对比而读，自会加强认识。

《周易》研究的前景是广阔的，全世界已有上百个“易学”组织，我国“易学”也受到重视，并得到蓬勃发展。只要坚持学习，持之以恒，不在困难面前丧失信心，总会有一天取得进步和收获的。



乾，始降气者也。始而通，终而济，保其正也。故统万物而无外。夫天者，位也，质也。乾者，人也，精神也。有其人，然后定其位；精神通明，然后统其质。故能云行雨施，生类继续，大明终始，而分其六位，乘其隐见而得其变化。故得生成而性命定矣。是以圣人之当位也，得合于乾元太和之道，乃利而终正也。故能首出庶物，万国保其安也。

——《子夏易传》卷一

第三讲 追溯与探究

——易学传承、易学热及《周易》的人文精神

一、易学及其发展史

(一) 易学发展概况

《周易》问世后,最早见于《左传》记载,在鲁庄公二十二年,即公元前 672 年。近 3000 年来,研究《周易》的代不乏人,为阐述易理而留下的易学著作,不下 3000 种,形成了独立发展的易学史。所谓“易学”就是历代学者对《周易》的种种解释,这些千差万别的解释,形成了一套同中有异、异中有同的理论体系。

《四库全书总目提要》将易学归纳为义理、象数两派和汉儒卜筮、京房、焦延舛、陈抟、邵雍图书,王弼“说以老庄”,胡瑗、程颐“阐明儒理”,李光、杨万里“参证史事”等六宗。认为:“易道广大,无所不包,旁及天文、地理、乐律、兵法、韵学、算术、以逮方外之炉火,皆可援《易》以为说,而好异者又援以入《易》,故《易》说愈繁。”这些话并非虚夸。《周易》可谓是博大精深的古代智慧和知识的宝库。“无所不包”说明易学外延的无限大,反映了《易》对文化各层面的影响;而“易道”则是易学最本质的核心层次,代表了中华文化的根本精神。

中国传统的治学之道,历来注重“辨门庭”、“论流派”,即通过辨析某一学说的源流派别,明确这一学说的产生、发展及演变过程,然后进行综合深入的研索考察,把握其精髓,总结出富有创见的理论实质,遂能在汲取前人成果的基础上形成卓有建树的一家之说,从而使这一学说有所开拓并发展到一个新的学术程度。此种治学方法,值得今天的学者借鉴,研究《易》学,实亦莫能外此而别行。

黄寿祺先生尝撰《论易学之门庭》(载《福建师范大学学报》1980 年第三期),极推程朱之语,并指出:“所谓门庭者,便是从师讲学如何下工夫,如何读书。再申畅其说,便是凡治某一种学问,必须求师指导一了当之途径,使不至迷惘眩惑,若不知要领,劳而无功也。”又曰:“原《易》道广大,无所不包,见仁见智,非止一端。今欲辨其门庭,必须先论其源流宗派,知其源流宗派,然后知何者为本,何者为末,何者为主,何者为客,本末既析,主宾既分,而门庭斯立。”这一论述,更点明了研治《易》学务必探索其学术流派的重要性,足以指导治《易》者步入正途。

《周易》产生之源,旧说“人更三圣,世历三古”,其创作的时代背景至为古远,先秦时代,《易》用多见于占筮,其说颇具“象数”、“义理”色彩。这些,本书前数章已作详论。而《易》学流派的明确创立,并不断地发展演变,则是发端于秦汉。

秦始皇二十六年(公元前 221 年),嬴政并吞六国,统一天下。不久,出于政治上的需要,他发令焚毁一切旧传经籍,造成中国文化史上的一场浩劫。有幸的是,《周易》作为卜筮之书,不属焚烧之列,遂独得完好保存。所以,西汉初年复兴经学,《周易》的传授较其它诸经最为无阙。而且,由于《易传》十篇的流传日益广泛,并为学者所高度重视,以至被合入

“经”中传习,乃使历代对《周易》的研究,均以经传两者为主要对象。

(二) 易学发展的主要阶级

从西汉到今天的两千多年之间,沿着历史时代的推进,《周易》学说的流传大致可以分为六个主要阶段:先秦易学、汉魏晋南北朝《易》学、唐代《易》学、宋代《易》学、元明清《易》学、现当代《易》学。各个阶段的《易》学,又有不同的特色,出现不同的流派。下面,依照这几个阶段,分别简述各种主要《易》学派别的基本特点及其代表人物,庶可略见两千余年《易》学“门庭”之大端。

1 先秦易学

先秦时期是易学萌生和奠基时代。传统认为《连山》、《归藏》、《周易》“三易”先后于夏、商、周三代问世。春秋战国时期易学已呈现出两种截然不同的态势,一是继续沿着宗教巫术的占筮道路发展,以《左传》、《国语》为代表;一是摆脱宗教巫术束缚而向哲学发展,以《易传》为代表。《易传》是先秦易学集大成之作。先秦诸子尤其是儒家、阴阳家、道家的思想反映在易学上,丰富了易学;同时,《周易》思想又渗透到各家学说之中,成为社会的普遍价值观。

2 两汉易学

两汉是华夏文化形成和定型的时代,治易之风大行,出现三种解易倾向:一是孟、京易学,孟喜、京房创卦气、纳甲、飞伏说,建立了象数易体系,为今文易学;二是费直易学,注重义理阐发,为古文易学;三是严君平、扬雄易学,将易学同黄老学说相结合,以道家黄老之学解《易》。三种倾向中,以孟、京象数派影响最大,代表了汉易主流。东汉郑玄兼采今古之长,采用爻辰说以注《易》。与郑玄儒家解易系统相对,《周易参同契》则代表道家黄老派解易系统,以《周易》原理解说炼丹理论和方法,将卦气说发展为月体纳甲说,对《易纬》天人感应说和阴阳灾变说加以扬弃,它是易学指导其他学科的范例。早于《参同契》而于西汉成书的《黄帝内经》则开创了易学与具体科学《医学》结合的先例,反映了易学对具体科学的推动、指导作用。

2.1 西汉

西汉时期的《易》学,约有四个主要流派:一是“训诂举大谊”,即根据先秦《易》说,训释六十四卦大义,以周王孙、服光、王同、丁宽、杨何、蔡公、韩婴七家所作《易》著述为代表;二是“阴阳候灾变”,即运用《周易》原理解释大自然灾异及社会的各种事变,以孟喜、京房、五鹿充宗、段嘉四家《易》说为代表;三是“章句守师说”,即遵循当时朝廷学官所立的经师传授之学治《易》,亦称“今文《易》学”,以施雠、孟喜、梁丘贺、京房四家博士所传为代表,四是“《十翼》解经意”,即民间私学传授的经说,专取《易传》十篇解说六十四卦,亦称“古文《易》学”,以费直、高相所传为代表。

以上孟喜、京房分列两类,是由于两家的章句之说为正宗,而灾变占验之说则独成一派。

在这四个流派的代表《易》家中,又以丁宽、孟喜、京房、费直对后代的影响最为深远。

丁宽,梁(今河南商丘)人,字子襄。曾经随从项生学《易》于经师田何,研探精敏,才力远过项生,深受田何器重。学成之日,田何告诉他可以回去了。丁宽东归后,田何对学生们说:“《易》以东矣!”赞叹丁宽带着他的《周易》学说东去而将产生巨大的影响。后来,丁宽到洛阳,又向周王孙求教《周易》古义,学殖益深。汉景帝时,曾任梁孝王手下的将领,号丁将

军。撰《易说》三万言，以其学传授同郡田王孙。田王孙又传授施雠、孟喜、梁丘贺，《易》学史上是有了“施、孟、梁丘之学”。

孟喜，东海兰陵（今山东苍山兰陵镇）人，字长卿。孟喜的父亲是当时研治《礼》、《春秋》的专家，但他认为《礼经》太多、《春秋》烦杂，所以就让他学《周易》。孟喜与施雠、梁丘贺同向丁宽的弟子田王孙学《易》。他喜欢自我称誉，曾经获得《易》家阴阳候灾变的书籍，便谎称这是其师田王孙临终时枕在他膝上独传他的。儒生们听说后，纷纷称扬孟喜。不久，同门梁丘贺揭发说：“先生是死在施雠身旁，那时孟喜正返归东海，并未在场，哪有此事？”人们遂不信孟喜之语。孟喜的《易》学，有《周易》章句之说，但长于阴阳占验，以卦气说为本，对后来的《周易》占候学影响甚大。其学传同郡白光（字少子、沛翟牧，字子兄，兄音况），两人都成为《易经》博士。相传《易林》的作者焦贛，也曾向孟喜学过《周易》。

京房（公元前77～前37年），东郡顿丘（今河南清丰西南）人，字君明，本姓李，推律自定为京氏。喜好音乐钟律，据八卦原理用“三分损益法”将十二律扩展为六十律。研究《周易》，拜焦贛为师，擅长于用六十四卦分值四时气候以解说阴阳灾异、占验人事吉凶。汉元帝初元四年（公元前45年）以孝廉为郎。立为《易》经博士。常常通过《易》卦推论自然灾害与社会政治的联系，屡次上疏元帝，所言多能应验。但朝中公卿大臣大都认为京房之论烦碎不可行。曾向元帝劾奏石显专权，被石显嫉恨在心。后来，因石显进谗言，元帝贬京房为魏郡太守。但他仍然上书给元帝，坚持用卦气之说评议灾变、朝政。石显等人进一步诬告京房与叛党通谋，“非谤政治，归恶天子”，遂被下狱处死，年仅四十一岁。京房开初向焦贛学《周易》时，即聪慧敏悟，尽获焦氏的阴阳候灾变之传。当时，焦氏曾深怀忧虑地说：“得我道以亡身者，必京生也。”其预言果然成为现实。京房的《易》学，承孟喜、焦贛的传授之脉，尤擅卦气“六日七分”法，并提倡纳甲、世应、飞伏、游归等术。后世《火珠林》一类的占筮法便是接受了京房的遗说，旧传以钱代蓍的“金钱卜”法也是他发明的。可见，京房对中国古代占卜术的发展至有影响。

费直，东莱（郡治今山东掖县）人，字长翁。仕为郎，至单父令。研治古文《易》学，长于卦筮，不著《周易》章句，只以《彖传》、《象传》、《系辞传》、《文言传》等解说上下经。因其无师承又无章句，所以未立于学官，其学仅在民间流传。东汉以后，郑众、马融、郑玄、王弼等并传费氏《易》，费氏的影响便取代了其它各家。

2.2 东汉

东汉时期的《易》学，是沿承西汉《易》派的轨迹而发展的。其中对费氏《易》学的承传较其它各家为盛。如马融、刘表、宋衷、王肃、董遇等人，纷纷为费氏《易》作章句，因费氏无章句，故诸家各为之立注阐说，这是一派，郑玄、荀爽则是先治京氏《易》，后来参治费氏《易》，即合京房、费直之学而统化之，这是第二派，虞翻本治孟喜《易》学，又杂用《周易参同契》的纳甲术为说，这是第三派，陆绩，则专治京氏《易》，这是第四派。可见，东汉研《易》流派，与西汉孟喜、京房、费直之学的渊源至为密切。

以上所举各《易》家中，成就较大、影响较著的有郑玄、荀爽、虞翻等人。

郑玄（公元127～200年），北海高密，今属山东人，字康成。年少时家中贫困，当过乡官“啬夫”，不乐为吏，经常到学官处求教。入太学读书，随从京兆第五元先问业，精通今文京氏《易》学、《春秋公羊传》等。又西入关求学，拜扶风马融为师。马融研究古文经学，当时收有门徒四百多人，郑玄在门下三年，见不到马融，所学经典均由同门高业弟子代师传授。在

这种情况下,郑玄仍然坚持日夜研讨经学,未尝怠倦。一日,马融招集学生们考核讨论有关“图纬”问题,也接见了郑玄,郑玄精细辨析了这方面的疑义难题。考论完毕,郑玄向老师辞别,返归山东。马融对学生们赞叹曰:“郑生今去,吾道东矣。”谓郑玄带着他已经成熟的满腹学问东归,马氏的学说将随着他影响山东的学者。郑玄游学十余年,回乡之后,便聚众讲学,追随他的弟子有成百上千人。不久,由于党锢事起,郑玄的讲学被朝廷禁止,他就闭门隐修经业。

当时有一位大学者何休,喜好《春秋公羊传》之学,写有《公羊墨守》、《左传膏肓》、《谷梁废疾》等著作,郑玄根据这些作品,撰写《发墨守》、《鍼膏肓》、《起废疾》等篇,一一驳斥何休的观点。何休读毕,钦佩而叹服曰:“康成入吾室,操吾戈,以伐我乎!”汉灵帝末,党锢之禁解除,郑玄又重新讲学授徒,门下弟子从远方前来求学者达数千人。当时手握重权的人物何进、董卓、袁绍等先后隆礼延聘郑玄,多以老病为由推辞。后因袁绍逼迫,抱病随军,乃至病笃而逝世,年七十四岁。作为东汉的经学大师,郑玄以古文经学为主,兼采今文经说,著述囊括各种经典,凡一百多万言。在《易》学方面,他先治京氏《易》,后参以费氏《易》,创立了六十四卦爻辰说,并撰《周易注》九卷。

荀爽(公元128~190年),颍川颍阴(今河南许昌)人,字慈明,一名谓。幼年好学,十二岁即精通《春秋》、《论语》。太尉杜乔见到荀爽,称赞他:“可为人师。”平时耽思经书,不事庆吊应酬,不应官府征命。兄弟共八人,人们称为:“荀氏八龙,慈明无双。”后拜为郎中,上疏指摘朝廷的政治弊病,盛称儒家礼义。奏疏上达后,即弃官归去。不久遭党锢之禁,隐居著述,积十余年研讨,遂以“硕儒”著称于世。董卓征召,欲避不能,拜平原相,旋即追加为光禄勳,就任三日又进拜为司空;从被征命起,仅九十五日之间,由平民布衣升至三公高位。但他看到董卓秉政日益残暴,便与王允等共同图谋推翻董氏集团,适遇疾病深重而逝,年六十三岁。荀爽的著述广涉群经,子史,共一百多篇。在《周易》研究方面,他专治费直古文《易》,以《十翼》解说六十四卦经义,并创立“乾坤升降”的《易》学条例。

虞翻(公元164~233年),会稽余姚(今属浙江)人,字仲翔。年少好学,有高气。最初跟从王朗,后来随孙策为功曹。汉室曾召其为侍御史,曹操为司空辟,均不应召。孙权执政东吴,拜为骑都尉,常随军出谋划策。禀性疏直,常犯颜谏争,又不与世俗协调,故屡屡遭人毁谤。曾被流放到杨泾县(今属安徽),后获释。关羽战败,孙权请虞翻占一卦,筮得《节》卦变为《临》卦,虞翻曰:“不出二日,关羽必当断头。”两天后果然应验。孙权称赞说:“真可以与东方朔相匹敌啊!”孙权自号吴王,设宴欢饮,虞翻在席间佯醉失礼,险遭杀身之祸。孙权曾与张昭谈论神仙之事,虞翻指着张昭的鼻子斥道:“那些全是死人,而妄称为神仙,世上哪有仙人呢!”此类事时常发生,孙权积怒之下,又将虞翻流放到交州(今广东、广西一带)。

虞翻虽处于流放环境,仍然讲学不倦,随从的学生常达数百人。曾为《老子》、《论语》、《国语》作注解,尤精《易》学,提倡“纳甲”、“旁通”、“之正”、“卦变”等条例。一天,给孔融写了一封信,附上所著《易注》。孔融在回信中说,读了虞翻的《易注》,才知道东南的美好,不仅仅是会稽的竹箭。虞翻把《易注》奏上朝廷,自称其家五世研治孟氏《易》。奏文转述了他同郡陈桃的一个奇异梦境:梦中,陈桃见虞翻与一位道士相遇,道士布《易》六爻,取三爻让虞翻吞下,虞翻请求尽吞六爻,道士不允,说:“《易》道在天,三爻足矣!”虞翻根据陈桃的这个梦,认为自己受命于天,理应精通《周易》。奏中还说 he 研究《周易》的特点,是全面改正了前代《易》家不妥当的见解。虞翻流放交州十余年,七十岁时在该地逝世。

3 晋唐易学

受魏晋玄学的影响,以王弼易学为代表,扫象言理,将易理玄学化,开《周易》义理派之先河。王弼作的《周易注》和《周易略例》在理论上对汉《易》象数派进行清算,使在两汉400年中不绝若线的义理《易》学得以复兴、壮大。隋唐时期,出现孔颖达《周易正义》、李鼎祚《周易集解》等总结前人和时人易学成果之巨著,虽然前者偏重魏晋义理;后者偏重汉代象数,但已呈现融合两派易学的倾向,代表儒家解易阵势。

3.1 魏晋南北朝《易》学

魏晋南北朝的《易》学,较前代有了重大变化。变化的关键,是魏王弼《易注》的出现与盛行,从而使承传四百年的两汉“象数”《易》学渐趋衰亡。

王弼(公元226~249年),三国魏山阳(今河南焦作东)人,字辅嗣。少年聪慧,十余岁时,喜好《老子》,通辨能言。当时何晏任吏部尚书,十分惊奇王弼的才华,赞叹曰:“仲尼称后生可畏,若斯人者,可与言天人之际乎!”王弼为人通儒敏捷,不擅长于营求功名。好谈玄学,对《周易》研治最深。性情和顺,爱好游宴,通晓音律。平日谈论哲理,自然高拔,常以自己的长处讥诮他人,因此人们往往对之不满。正始十年(249年)秋,染痢疾身亡,年仅二十四岁。著有《周易注》、《周易略例》、《老子注》、《周易大衍论》、《老子指略》、《论语释疑》等书。前两种对后代《易》学影响至大。

王弼的《易》学,一反前人旧习,以“扫象数,阐玄理”为主,在魏时就引人注目。《三国志·魏志》裴松之注引何劭《王弼传》载:“太原王济好谈,病《老》、《庄》。常云:‘见弼《易注》,所悟者多。’”晋以后,王弼《易》注日益盛行而独冠于世。陆德明《经典释文序录》指出:永嘉之乱,诸家之《易》亡,“惟郑康成、王辅嗣所注行于世,而王氏为世所重”,又说:“江左中兴,《易》唯置王氏博士”。《隋书·经籍志》也叙述说:

后汉,陈元、郑众皆传费氏之学,马融又为其《传》以授郑玄,玄作《易注》,荀爽又作《易传》。魏代,王肃、王弼并为之注,自是费氏大兴,高氏《按》,西汉沛人高相,治《易》,与费直同时,其《易》亦无章句,专说阴阳灾异,自言出丁宽,传至相。相授子康及兰陵毋将永,为高氏学遂衰。梁丘、施氏、高氏亡于西晋,孟氏、京氏有书无师。梁、陈、郑玄、王弼二注列于国学。齐代唯传郑义。至隋,《王注》盛行,郑学浸微,今殆绝矣。

这里把东汉至隋代诸家《易》学的盛衰兴废作了扼要的分析,显示出王弼《易注》为各代学者所接受的情实。孔颖达《周易正义序》更高度赞扬王弼《易》学云:

传《易》者,西都则有丁、孟、京、田,东都则有荀、刘、马、郑,大体更相祖述,非有绝伦。惟魏世王辅嗣之注,独冠古今。所以江左诸儒,并传其学,河北学者,罕能及之。

可见,王弼《易》学的势力,取代了两汉诸家《易》学,以“玄理”之说独树一帜,笼罩于魏晋南北朝之间,虽郑玄注之也不能与之抗行。到了唐初修撰《五经正义》,《周易》定用王弼注本(《系辞传》以下王弼无注,采用韩康伯注),一切旧说并废。所以,王弼的《易注》,在唐代几乎定于一尊。历宋、元、明、清,研讨考辨王弼《易》学者代不乏人,影响迄今未衰。

3.2 唐代的《易》学,可分为主流与支流两方面

3.2.1 以孔颖达《周易正义》为代表的易学主流

唐代初年,朝廷撰修《五经正义》,孔颖达等人主持其事。《周易正义》采用王弼、韩康伯的注本,孔颖达为之作疏。王弼所注《周易》,只包括六十四卦经文以及《十翼》中的《彖传》、《象传》、《文言传》,而《系辞传》以下不注,后来,谢万、韩康伯、袁悦之、恒玄、卞伯王、荀柔

之、徐爱、顾欢、明僧绍、刘翊等十人相继补注，因韩注独得盛行，其余九家皆废。孔颖达的疏解，即根据王、韩旧注，详为阐释，其中基本观点均是依循王弼之说（韩康伯注《系辞传》以下亦本王义），间或引用别家说法互为比较参证。所以，统治唐代《易》学领域的虽是《周易正义》，但起根本影响作用的却是王弼的《易》学思想。

孔颖达（公元574～648年），冀州衡水（今属河北）人，字冲远。生于北朝，少时曾经跟从刘焯问学。隋大业初，选为“明经”，授河内郡博士。入唐之后，历任国子博士、国子司业、国子祭酒诸职。他主持撰修的《五经正义》，是奉行唐太宗之命而作。由于唐代科举取士是以《五经正义》为教科书，所以其书影响至大。而在唐代《周易》研究界起主导作用的《易》学著述，亦为《周易正义》一书。

3.2.2 以李鼎祚《周易集解》为代表的易学支流

唐代《易》学的主流，虽以《周易正义》为代表，其基本观点是沿承王弼扫“象数”、阐哲理的主张，但亦未曾阻止两汉“象数”《易》学的余绪在一定范围内的流传。这一点，主要体现在李鼎祚撰辑的《周易集解》。此书广采汉儒以迄唐代《易》家的注《易》之说，凡得三十余家，其宗旨在于黜玄言，崇象数。

李鼎祚，《唐书》未立传，其事迹不得详考。据其它少数资料，知其为资州（今四川资阳以南、内江市以北）人，生活年代为天宝以后，曾任秘书省著作郎。他撰辑的《周易集解》，在《周易》象数学尽废的时代，保留了不少这方面的学说。经历唐、宋、元、明诸朝，到清代崇尚汉《易》的学者才对之高度重视，成为研讨汉、魏象数《易》学的最重要材料。

宋代易学。宋时，《周易》被当作对抗佛道二教的有力武器，而成为宋明理学的理论依据。以程朱易学为代表，沿义理派发展，将易学伦理化，程颐以儒理解易，而力排老庄玄学。南宋朱熹作《周易本义》，重义理而不废象数，以程氏易学为骨干，融各家之所长，集理学之大成，将易学哲学中宇宙生成论体系转变为理本论体系，以二气变化法则解释宇宙变化规律，对儒家哲学作出了重大贡献，成为其后代官方哲学的代表。同时兴起以邵雍为代表的先天象数学派，将河图、洛书引入易学，使《周易》日益神秘化，以致其末流同江湖术数混杂在一起。

《周易》学说发展到宋代，又产生了一个重大变化，形成与“汉《易》”相对峙的“宋易”。

4 宋代《易》学，大致可分为三派

4.1 图书之学

此派以道士陈抟开其端，相继传授给刘牧、邵雍等人，以《先天图》、《后天图》、《河图》、《洛书》等图为说，形成宋代特有的“先天象数学”，使《易》学研究别生一条途径。

陈抟（？～989年），五代末宋初道士，亳州真源（今河南鹿邑）人，字图南，自号扶摇子。后唐长兴（公元930～933年）中，举进士不第，遂隐居武当山。后又移居华山，与隐士李琪、吕洞宾等为友。后周世宗喜好外丹术，曾于显德三年（956年）召见陈抟，向他询问外丹之说，乃赐号为“白云先生”。北宋太平兴国年间，至京师，向宋太宗建议远招贤士，近去佞臣，轻赋万民，重赏三军，太宗颇为欣赏，赐号“希夷先生”。平生精于《易》学，其特点是“不烦文字解说，止有一图，以寓其阴阳消长之数，与卦之生变”（邵伯温《易学辨惑》）。据传曾作《无极图》和《先天图》，前者为道家所主张万物生成归源于“无极”的图说，后者为六十四卦的衍生图式。著有《易龙图》、《九室指玄篇》等，均已亡佚。今存题为陈抟所作的《阴真君还丹歌注》，收入《道藏》。

刘牧，北宋衢州西安（今浙江衢县）人，字先之。举进士第，后调州军事推官。曾与州将争论公事，被排挤，险遭杀害。遇范仲淹，刘牧大喜，曰：“此吾师也。”遂拜范为师。范仲淹巡抚河东，荐举刘牧，于是为袁州观察推官。累官荆湖北路转运判官卒。精研《易》学，远承陈抟之传。著有《易解》、《卦德通论》、《先儒遗论九事》、《易学象数钩隐图》；后者今尚存，收入《道藏》及《四库全书》。

邵雍（公元1101～1077年），北宋共城（今河南辉县）人，字尧夫，谥康节。曾隐居苏门山百源之上，后人称为“百源先生”。朝廷屡次征召授官，均不赴。与周敦颐、张载、程颢、程颐合称“北宋五子”。接受陈抟一派所传先天象数《易》学。隐居读书期间，四时耕稼，自给衣食，名其室为“安乐窝”，自号“安乐先生”。根据先天象数《易》理，主张“天地亦有始终”（即毁灭又复生）的观点，并提出用“元会运世”来计算人类历史的方法，认为现世的人类社会已盛极而衰，把历史发展规划为“皇、帝、王、霸”四种时期，倡扬一代不如一代的历史退化论。著有《皇极经世》、《伊川击壤集》、《渔樵问答》等。

邵雍诗二首

（宋）邵雍

（一）

地以静而方，天以动而圆。
既正方圆体，还明动静权。
静久必成润，动极遂成然。
润则水体具，然则火用全。
水体以器受，火用以薪传。
体在天地后，用起天地先。

（二）

一物其来有一身，
一身还有一乾坤。
能知万物备于我，
肯把三才别立根？
天向一中分造化，
人于心上起经纶。
天人焉有两般义？
道不虚行只在人。

4.2 专阐儒理

北宋胡瑗、程颐等人，专以儒家伦理道德阐说《易》义，其说兼取《十翼》及王弼《易》学而广为发挥，自成一派，对后代深有影响。至南宋朱熹，全盘接受程颐的《易》学，又采纳陈抟、邵雍“图书”之学，全面推广阐扬，遂有“宋《易》”之名与“汉《易》”相对峙。

胡瑗（公元993～1095年），北宋泰州海陵（今江苏泰县）人，字翼之。世居陕西路的安定堡，学者称“安定先生”。官至太常博士。与孙复、石介共倡“以仁义礼乐为学”，并称“宋初三先生”。主教苏、湖二州二十余年，从学者众多。以儒家之理说《易》，讲授之余，欲著述而未逮，其门人倪天隐遂述师说作《周易口义》十二卷。今存，收入《通志堂经解》、《四库全书》等。

程颐(公元1038~1107年),北宋洛阳(今属河南)人,字正叔,世称伊川先生。官至崇政殿说书。反对王安石新政,哲宗时被列为奸党,贬至四川涪州。从事讲学和著述二十余年。与其兄程颢同学于周敦颐,同为理学奠基人,合称“二程”。《易》学专著有《周易程氏传》,承胡瑗之学以儒理解《易》,详述六十四卦旨趣,唯《系辞传》以下不注。其观点对南宋朱熹颇有影响。后代学者又将程颐的《周易程氏传》与朱熹的《周易本义》合称“传义”,元、明《易》家多遵循程、朱之说治《易》。

朱熹(公元1130~1200年),南宋徽州婺源(今属江西)人,侨居建阳(今属福建)。字元晦,一字仲晦,号晦庵,别号考亭、紫阳。年轻时师事李侗,为程颢、程颐的四传弟子。曾任泉州同安主簿、知南康军、秘阁修撰等职。主张抗金,认为“和议有百害而无一利”,强调“蓄锐待时”,反对盲目用兵。平生博览群书,除经史著述之外,凡诸子、佛老、天文、地理之学,无不广涉深研。且对各家学说融会贯通,继承并发展二程的思想,集宋代理学之大成,建立起完整的理学体系,与二程合称“程朱学派”。在《易》学方面的建树,以《周易本义》、《易学启蒙》为主,是后世称为“宋《易》”的重要代表作。他的《周易本义》,成为元、明、清三朝科举考试中长期沿用的《周易》教科书范本。

4.3 以史证《易》

南宋李光、杨万里,虽不废胡瑗、程颐以儒理解《易》的旧风,但更注意援引历代史实,与六十四卦、三百八十四爻的义理相互印证,以揭明各卦、各爻的象征旨趣。这种方法,又自成一派,对后代《易》学也颇有影响。自此以后,《易》学派别的纷歧,日益繁多。

李光,南宋越州上虞(今属浙江)人,字泰发。少年时知礼老成,不喜欢嬉戏,他父亲称赞说:“我的儿子真象云间鹤,将来可能会振兴我们的门第。”北宋崇宁五年(1106年)进士。师事刘安世。除太常博士,迁司封,曾论士大夫佞谀成风,言辞切至,被权臣王黼所嫉恶,贬知阳朔县。入南宋,于高宗时累迁至吏部尚书、参知政事,向朝廷论谏的均是复国统一的根本大计。因忤逆秦桧而被罢官。卒后谥为庄简。《易》学著述有《读易详说》,是第一部以史证《易》的专著。

杨万里(公元1124~1206年),南宋吉州吉水(今属江西)人,字廷秀,号诚斋。他既是杰出的文学家,又是著名的思想家。绍兴间进士。曾官奉新知县、常州知县、广东提点刑狱、左司郎中等职,累至秘书监。力主抗金,曾上《千虑策》,反对投降观点。《易》学著述有《诚斋易传》,与李光的《读易详说》同为以史证《易》的重要著作。

其他,还有张载的易说、朱震的象数之学、杨简易学等

5 元明清易学

自元代至清代,《周易》学说的发展大体上是在汉、宋两大流派的基础上衍申开拓的。这一时代,统治者对臣民加紧思想控制,在独尊程朱理学的同时,大兴文字狱。明代钦定了宋学的统治地位,其易学以宋易为主流。明末清初王夫之掀起明清时期宋易义理研究的最后一次高潮。随着图书象数学被批判,宋易逐渐被以考据学、训诂学为特征的汉易所代替。清代汉易重视实据,考订文字,在对《周易》经传文字的注释、考据、辑录、校勘方面做出了贡献,然而对《周易》原理的探讨终未摆脱汉易窠臼,没有形成自己所特有的哲学体系。

元代《易》学家,大都笃守程颐、朱熹的遗说,如吴澄《易纂言》、胡震《周易衍义》等皆是代表作。

明代初叶仍是如此。如胡广《周易大全》、蔡清《易经蒙引》等书影响较著。明中叶以

后,出现了以“狂禅”解经的学者,如方时化《学易述谈》四卷,总以禅机作为抒论的要点,徐世淳《易就》六卷,解《易》言辞往往流露出禅家的语调,苏溶《周易冥冥篇》,观其书名,便可知显示着援禅入《易》的特点,至释智旭《周易禅解》,更明言以禅解《易》,是此类《易》著的重要作品。这又是当时《易》学流派的一个旁支。

至清代学者辈出,注重汉学,务求征实,如惠栋《周易述》、《易汉学》、张惠言《周易虞氏义》即是著名作品。此时,“宋《易》”遂至受攻击而渐趋消沉,风气又为之一变。

元明清三朝的《易》家,兹举四人为例,略作简介。

吴澄(公元1243~1313年),元抚州崇仁(今属江西)人,字幼清。曾任国子司业、翰林学士、经筵讲官。因他所居的寓室题为“草庐”,学者又称为“草庐先生”。其学说本于南宋朱熹,兼采陆九渊的说法,主张折衷朱、陆。《易》学著述《易纂言》,是其《五经纂言》之一。

智旭(公元1599~1655年),明末高僧,苏州吴县(今属江苏)人。俗姓钟,名际明,字消益(一作藕益),号“八不道人”,又从所居称“灵峰老人”。少年时研习儒家经典,誓灭释、老,著有《辟佛论》数十篇。后读莲池《自知录序》及《竹窗随笔》,才开始笃信佛教,将旧论尽数焚毁。二十四岁就憨山弟子雪岭剃度出家,改名智旭。此后广涉各宗,主张禅、教、律三学融合,佛、道、儒三教一致。与憨山、紫柏、莲池并称明代“四大高僧”。崇祯间住持江浙各地,佛学著述甚丰。其中介绍佛教典籍的目录学著作《阅藏知津》四十四卷,为研习佛典的入门书。又本着“诱儒以知禅”的宗旨,作《周易阐解》十卷,援引佛理说《易》,所论并非尽涉虚无,颇有可取之处。

惠栋(公元1697~1758年),清苏州吴县(今属江苏)人,字定宇,号松崖,人称小红豆先生。为著名经学家惠周惕的孙子、士奇的次子。惠家世代笃守古学,而惠栋所得最见精深。早年研究文词、史籍,旁涉诸子百家及佛学、道教,后来专心于经术。治经以博闻强记见长,主张尊古训、守家法,认为汉经师之说与经并行,凡是出于汉儒的说法均应遵循。《易》学著作有《周易述》,继承父辈治《易》传统,专门搜集汉儒《易》说,加以编辑考订,末编附以己见,以发明汉《易》之理,并论述《河图》、《洛书》和宋代先天、太极之学的关系,又有《易汉学》一书,罗列汉代主要《易》家的说《易》条例,详加考辨,为研探汉《易》的重要参考书。

张惠言(公元1761~1802年),清江苏武进人,字皋文。嘉庆进士。官翰林院编修。平生治经,最重《易》、《仪礼》。在《易》学方面,认为汉魏《易》家所传学说唯虞翻之说较为详备,故以专治虞《易》名家,著有《周易虞氏义》、《虞氏消息》、《虞氏易礼》、《虞氏易候》、《虞氏易言》,此外,尚有《易义别录》、《易纬略义》、《易图条辨》等传世。

清乾隆间,编修《四库全书》,《四库》馆臣综观《易》学历史的源流变迁,把先秦以来的《易》学发展归纳为“两派六宗”。其说指出:

《左传》所记诸占,盖犹太卜之遗法。汉儒言象数,去古未远也,一变而为京、焦,入于机祥,再变而为陈、邵,务穷造化,《易》遂不切于民用。王弼尽黜象数,说以老、庄,一变而为胡瑗、程子,始阐明儒理,再变而为李光、杨万里,又参证史事,《易》遂日启论端。此两派六宗,已互相攻驳。(《四库全书提要·经部·易类小序》)

这一说法综括了《易》学史上最有影响的流派。总其大端,即为“象数”、“义理”两派。“象数派”的正宗学说,见于汉魏学者以《易》象《八卦》的众多卦象,《易》数(阴阳奇偶之数)为解《易》途径,既切合占筮的用途,又发挥《易》旨的深蕴,“义理派”主于阐明《周易》的哲理大义,王弼以老、庄思想解《易》已开其风气,至胡瑗、程颐则蔚为大观。平心而论,汉儒以

“象数”解《易》，有时执泥卦象，并杂入种种术数之说，每使《易》义支离破碎，王弼一扫旧习，独树一帜，其援玄理为说固属一弊，但也并非尽弃象数，他的基本宗旨实在于探寻完整的《易》象，把握《易》理内蕴，使六十四卦经义条贯不紊。所以，“象数”、“义理”两派立说互有可取之处。

但“两派六宗”只是针对《易》学史上的主要流派而言，尚不足以尽赅《周易》研究的广阔领域。故《四库全书提要·经部·易类小序》继续说道：“又《易》道广大，无所不包，旁及天文、地理、乐律、兵法、韵学、算术，以逮方外之炉火，皆可援《易》以为说，而好异者又援以入《易》，故《易》说愈繁”。

其他，还有，元明代的张理的象数之学、蔡清的义理之学、来知德的易学、方氏（方孔炤、方以智）父子的象数之学；清代王夫之的易学、焦循易学等。都是值得探索的易学研究课题。

可见，从先秦到清代的《易》学研究史中，所涉及的学术领域是十分宽广的。

6 近现代易学

近代以来，《周易》在科学方法指导下被人们重新认识和研究。现代易学，在义理、象数两方面都各有深入，呈现出以现代科学理论为指导进行多角度、多方位、多层次综合交叉研究的趋势。同时，不少现代自然科学家热心加入易学研究行列，力图将《周易》象数与现代科学相结合，势必将形成异军突起的科学易学派。

尚秉和的易学研究。尚秉和（公元1870～1950年），字节之，号滋溪老人、石烟道人，河北行唐人。光绪进士。精医药，喜金石，工绘事。中年以后，“以老病废，无以自遣，乃遁而学《易》”。著述颇丰，《易》类著作有《周易古筮考》、《左传国语易象释》、《焦氏易林注》、《焦氏易詁》、《周易时训卦气图易象考》、《连山归藏卦名卦象考》、《周易尚氏学》等。另有《辛壬春秋》、《历代社会风俗事物考》等著作多种。尚氏易学，重在以象解易，大体属于象数一派。虽然他对东汉以后的象数易学颇有微词，如谓马、郑、荀、虞不知西汉《周易》真诂，清人惠士奇、惠栋、焦循、张惠言、姚配中等诸汉学家只知盘旋于荀虞脚下。但对于他们的解易方法却能够予以批判地继承。尚氏也很注意对易理的阐发。但他强调他之所谓的易理，不同于宋儒所谓的“义理”。对于王弼开启的“显于晋，大于唐，而莫盛于宋”的所谓义理派的解易方法，尚氏多有诋毁。

于省吾的易学研究。于省吾（公元1896～1984年），现代古文字学家、历史学家，字思泊，号夙兴叟，辽宁海城人。早年毕业于沈阳高等师范，曾受聘为奉天国学萃升书院院监，后历任辅仁大学、北京大学教授、燕京大学名誉教授。解放后任吉林大学历史系教授、古文字研究室主任、中国考古学会名誉理事、中国语言学会顾问等职。《双剑谿 chi 易经新证》，是于先生在30年代中期撰写的一部旨在用古文字研究的最新成果注释和解说《易经》卦爻辞的易学专著。全书共分四卷，首卷考证爻、彖、象、数等易学基本概念及个别易引起误解之字。二、三两卷考证《易经》的卦辞和爻辞。最后一卷考证《易传》中的部分词句。该书1937年由北平虎坊桥大业印刷局印行。

或许是出于古文字学家对中国象形文字的敏感，于先生的《易经》研究，有一个最基本的出发点，就是“易，象学也”。这是因为在于先生看来，“欲求其理，须解其词，欲解其词，须知其象。象既知矣，则词至辨晰，理至显明。不知其象，则震于其词之恍恍迷离，而昧于其理之真实平易矣。”因此，于先生认为，研究《易经》须从象学开始。但与历代易学家滞于《说

卦》，辗转附会不同，于先生的易象研究，处处以文字考证为依据，“比勘句读，参稽语例，证之于古籍象形，究之于声音通假，以研求易象之本义”，显得很有特色。

闻一多及《周易义证类纂》。闻一多(公元1899~1946年)，字友三，湖北浠水人。曾留学美国，回国后任过武汉大学文学院院长兼中文系主任、青岛大学文学院院长兼国文系主任，清华大学中国文学系教授。在文学、古文字学及中国古籍研究中卓有成就。他的《周易义证类纂》代表了近代易学研究的新方向。主要特征是不主象数，不涉义理，专以文字考据解说《周易》，并从社会史料的角度进行分类研究。该书作于二十世纪四十年代初，收录于开明书店1948年出版的《闻一多全集》第二卷中。全书分为有关经济事类、有关社会事类、有关心灵事类及余录四大部分，共解说了一百余条《周易》经文。

李镜池及《周易探源》。李镜池(公元1902~1975年)，字圣东，广东开平人。中国近代学者。先后在清华大学、岑南大学、华南师范学院研习及任教。从三十年代初开始研究《周易》并求教于著名史学家顾颉刚先生。先后发表有关《周易》的文章十数篇，有影响的有1930年著的《易传探源》、《左传中易筮之研究》、《周易筮辞考》和1947年补著的《周易筮辞续考》，1932年著的《古代的物占》，40年代后期著的《周易卦名考释》，60年代前期著的《关于周易的性质和它的哲学思想》、《关于周易几条爻辞的再解释》、《谈易传大象的体例》、《周易的编纂和编者的思想》、《易传思想的历史发展》，等等。主要论点是：《周易》保存了一些古代史料，要以社会发展史的观点来研究它；卦辞、爻辞有它的系统组织，只有全面比较分析，才能领会真义。中华书局1963年将这些论文编辑成集，定名为《周易探源》。书成后于1965年打成纸型，但未有印行。1978年第一次付印。

高亨的易学研究。高亨(公元1900~1986年)，又名晋生，吉林双阳人。清华大学研究生毕业，梁启超的学生。曾任河南大学、东北大学、武汉大学、齐鲁大学、西北大学、山东大学教授。在文字音韵的基础上研究经传、诸子、屈赋等，特别致力于《周易》、《诗经》、《尚书》、《老子》、《庄子》，著作有十几种。在《周易》上下功夫最多，四十年代著《周易古经今注》、《周易古经通说》六十年代著《周易杂论》、《周易大传今注》。基本特点是，结合历史背景进行研究；将《经》、《传》严格区别开来，视《经》为古人占筮记录，视《传》为后人义理发挥，以古文字、音韵、历史资料解《经》，以道德伦理、卦爻之象解《传》；对《周易》制作时代、体例、占筮方法做了分析考证。

郭沫若的易学研究。郭沫若(公元1892~1978年)，原名郭开贞，四川乐山人。曾留学日本，攻读医学，但一生中致力于文学创作与中国古代文化研究。他的《周易》研究成果以《周易时代的社会生活》及《周易之制作时代》为代表。前者作于1927年，收入《中国古代社会研究》；后者作于1935年，收入《青铜时代》。特点是从生产工具的使用和社会生活的状况分析《周易》的制作时代，以历史沿革的观点分别认识《易经》和《易传》中包含的思想意识。

金景芳、吕绍纲的易学研究。金景芳(公元1902~2001年)辽宁义县人，毕业于县初级师范本科，现代历史学家、易学家。吉林大学历史系教授。毕生致力于先秦史和儒学研究。精研《周易》，以王弼、程颐传为依据，以马克思主义为指导，将易学研究建立在科学的基础上，把《周易》研究同马克思主义紧紧联系在一起，用马克思主义来合理解释《周易》研究中的疑难问题。认为《周易》是一部讲哲学讲思想的书，卜筮不过是其躯壳，故它在形式上虽是卜筮之书，但实质上则为蕴藏着深邃哲理和社会政治思想的理论著作。肯定《易》包括宇

宙已往未来之全部现象,认为《易》不直接表达思想,然它通过筮和卦即象与数将思想间接地反映出来。认为《周易》为未成熟之哲学,它反映了原始、朴素但实质正确的宇宙观。筮和卦富有深刻的哲学内容,是当时指导人们行动,实行“神道设教”的工具。认为今本《易经》与《易传》思想一致,《易传》用哲学语言代替《易经》的卜筮语言。《易经》之精义本来隐藏在著卦之中,鲜为人知,孔子作《易传》时,用哲学眼光加以阐发,方使《周易》之本来面目有可能被人认识。认为《易传》基本上为孔子所作,《周易》哲学实为孔子哲学。认为《周易》由殷易直接发展而来。又认为伏羲画卦说不可靠。筮先于卦产生,卦依筮的变化而创,筮起源于数,而非起源于卦。主要易著有《周易讲座》和论文集《易学四种》等。吕绍纲(公元1933~2008年),祖籍安徽旌德,生于辽宁盖县。1958年毕业于吉林大学历史系,现任吉林大学古籍研究所教授,中国孔子基金会学术委员会委员,中国先秦史学会理事、易学家、周易博士研究生导师。1979年初,为当代《易》学专家金景芳的助手,协助金景芳撰写《周易讲座》和《周易全解》二书,微显阐幽,能言人之所不能言,剀切周详,深入浅出,使难读的《周易》为普通人所能理解。1992年主编《周易辞典》,由吉林大学出版社出版,收入词条7391条。

朱伯崑的易学研究。朱伯崑(公元1923~2007年)。河北省献县(今属天津市)人,现代哲学史专家、易学家、周易博士研究生导师,毕业于清华大学哲学系,曾任北京大学哲学系教授,中国周易研究会顾问。毕生从事中国哲学史的教学和研究工作,深入研究中国哲学史。他把古代易学哲学分五个历史时期,即《易传》时期(战国时期),汉易时期、晋唐时期、宋易时期、清代易学时期。他认为《易传》为易学哲学发展奠定了理论基础,两汉时期同天文历法相结合,受到天人感应的影响,形成了以卦气说为中心的哲学体系。晋唐时期易学同老庄玄学相结合,将《周易》原理玄学化。两宋时期易学同道家即新儒学的哲学相结合。清代易学则注重对《周易》经传文字方面的注释和考证,尤其是对汉易的整理和解说。他认为易学哲学的显著特点是通过《周易》占筮体例的解释来表达其哲学观点。每一时代的易学及其哲学,都反映了该时代的精神面貌。主要易著有《易学哲学史》等。

黄寿祺的易学研究。黄寿祺(公元1921~1990年),字之六、号六庵,曾用笔名霞山,福建省霞浦县盐田镇上千人。毕业于私立北平中国大学,曾任教于福建霞浦县立简易乡村师范学校、燕冀中学、私立北平中国大学和华北国医学院,福建省立师范专科学校和国立海疆学校等。解放后任福建师范学院教授兼中文系主任、副校长等职。尝从河北名儒尚秉和受业,对易学研究最长,所得亦最深。曾以象数、易理为本子,考《春秋内外传》诸占筮,观汉、魏、六朝、隋、唐古注义疏,参稽宋、元以后各家经说。以汉易者还之汉易,以宋易者还之宋易。尝依据《四库全书总目提要》之体例,对《四库》中未收之包括义理、象数、汉学、宋学各派的解《易》之作,各无偏主,穷搜博采,进行精辟辨析,判断得失。晚年又将《易传》中所引孔子之言与《论语》相对照、分析孔子的教育思想。易著甚丰,有《六庵谈易前录四卷》,《续录》一卷,《续补录》一卷,《汉儒说易条例》五卷,《周易要略》十卷,《嵩山草堂易话》二卷,《尚氏易要义》五卷,《历代易家考》五卷,《易学群书评义》七卷,还有众多学术论文等。

唐明邦的易学研究。唐明邦(1925—),号云鹤,重庆忠县人。他出生贫农家庭,小时候上山放牛割草,下田栽秧割谷;农闲入私塾,读四书、五经。1941年入忠县精忠中学读初中,1944年入中央大学附中读高中。1946年高中毕业后,在四川青木关中学、培风中学、正中中学任教。1949年秋,加入重庆地下党外围组织——新青社。1950年1月任《西南工人

日报》记者、编辑。1953年调全国总工会西南办事处作秘书工作。1954年8月以调干生入北京大学哲学系学习。爱好中国哲学，聆受冯友兰、张岱年、任继愈等教授海。1958年毕业于北京大学哲学系，同年入武汉大学哲学系任教至今。任中国哲学史教研室副主任、教授、易学家、博士生导师。兼任中国哲学史学会常务理事，湖北省道教学术研究会会长，中国《周易》研究会会长，中国国际周易联合会名誉会长。1989年，筹建中国周易研究会，担任首任会长。学术论著有《当代易学与时代精神》、《邵雍评传》（附《陈抟评传》）、《易学与长江文化》（合著）、《李时珍评传》、《本草纲目导读》；主编《周易评注》、《周易纵横录》、《中国古代哲学名著选读》、《中国近代启蒙思潮》；参加编写《易学基础教程》（朱伯崑主编）、《易学与管理》（余敦康主编）、《中国哲学史》（萧萐父、李锦全主编）、《中国辩证法史稿》（萧萐父、李德永主编）、《中国哲学史纲要》（萧萐父、李锦全主编）、《楚国历史文化辞典》（石泉主编）。在国内、美国、香港、台湾学术刊物上发表学术论文200余篇，约200万字，如《周易与21世纪》、《周易象数与古代科学》、《太极思维方式与东方管理原则》、《老子与道教》、《道教练丹术对古代科学技术发展的影响》、《宗教的永恒魅力在于净化人的心灵》、《以佛解易，援儒证佛——读〈周易禅解〉》等。唐明邦教授博古通今，致力于传统文化教学科研工作，对《周易》、道教文化、明清哲学造诣尤深。为人忠厚，淡泊名利。敬佩诸葛亮名言：“淡泊以明志，宁静以致远。”他热爱书法，好写古诗，部分作品发表于《世纪诗词大典》、《珞珈诗词集》。年逾八旬而身心健康，其养生之道是：养性贵守和，炼身贵守恒，饮食贵守淡，起居贵守时。

萧汉明的易学研究。萧汉明（1940～），湖北孝感人。1968年毕业于上海复旦大学国际政治系，1968～1978年在昆明部队十四军政治部当教育干事、昆明军政干校当政治教员。1978～1982年，在武汉职工医学院当教师。1982年获武汉大学哲学系硕士学位，留校任教至今。现为武汉大学哲学学院哲学系教授，博士生导师，山东大学易学与中国古代哲学研究中心兼职教授，中国周易学会副会长，东方易经研究院学术委员。自1982年以来，一直专业从事中国哲学史的教学与研究工作。个人专著有《船山易学研究》、《阴阳大化与人生》、《易学与中国传统医学》、《周易本义导读》。合作专著有《医易会通精义》、《周易参同契研究》等，此外尚有独立或与师友合编的文集多种，发表学术论文八十余篇。主攻方向为易学、道家与中国古代自然哲学。目标是尽力从中国传统文化的这些领域中，发掘出有益于当代中国哲学发展的思维方式与思维方法。应当说，这个发掘过程是十分艰辛的，几乎沿途都会遭遇到一些非常艰涩难懂而又不可逾越的课题。主要学术建树：一、从易学的错综说、中医学的五脏河图模型与五运六气学说中，发掘出其中的平面或立体的网络性思维特征；二、从对五行学说的全面考察中，论叙了五行生克机制所反映的是一种有序的网状的自组织功能；三、以五行图式的思维构架解读了《周易参同契》的内丹与外丹的炼制过程，初步攻克了道教典籍阅读上的一道难关。此外，在王船山易学、道家哲学的研究上亦有不少独到见解，受到学界不同程度的重视。上述研究，少则需要花费三五年，多则十余年。为了真实地反映中国传统哲学中的思维特征，要从中国古代的政治哲学与伦理哲学中发掘史料，但如果局限于这个范围之内，那是远远不够的；还必须深入到中国古代的自然哲学，只有这样，才能得到中国哲学的全貌。而这种深入，本身就意味着研究者必须不断弥补自身知识上的短缺与不足。这个过程是艰苦的，而乐亦在其中。在《周易》研究中，主张从考据学、文字训诂学等方面入手探求易经的本来面貌；应历史地看各个时代易学文化现象的社会合理性。主张易学与医学、天文学、数学等学科的交叉研究，揭示易学与这些学科之间存

在的内在联系,进一步探讨古老的易学方法论与当代最新科学相交融后可能导致的思维方式的崭新变革及其对现代人类生活的意义。

刘大钧的易学研究。刘大钧(1943~),山东邹平人。中国周易学会会长,教育部人文社会科学重点研究基地山东大学易学与中国古代哲学研究中心主任、山东大学教授、博士生导师,《周易研究》主编,全国政协委员。他家学渊源极深,并受教于外祖父,精研汉易,在汉易象数学上用力尤多,精于纳甲筮法,自1961年至1978年坚持治易二十年。1978年因在易学研究方面取得成果,被聘调入山东大学哲学系,先后任讲师、副教授、教授。多年从事易学研究,尤精于象数易学研究,对易学中许多重大疑难问题提出了重要见解,并形成了象数与义理兼顾的易学研究路数。出版《周易概论》、《周易古经白话解》、《周易传文白话解》、《周易讲座》、《纳甲筮法》、《今、帛、竹书〈周易〉综考》、《周易古经白话解》(英文版)、《易经全译》(法文版)等多部易学专著,校点整理85万字的易学巨著《周易折中》,主编《大易集成》、《大易集要》、《大易集述》、《大易集义》、《大易集说》、《大易集奥(上、下)》、《元典哲蕴》、《象数易学研究》(一、二、三辑)等多部论文集。曾担任中央电视台摄制的大型系列片《中华周易》学术总顾问,在《中国社会科学》、《哲学研究》、《文史哲》、《中国哲学史研究》、《周易研究》等重要学术刊物上发表论文20多篇。其主要专著《周易概论》在齐鲁书社与巴蜀书社都连续再版,印数超过10万册,产生了广泛的学术影响。刘教授是建国后第一位倡导并开展象数易学研究的学者,因而对于恢复传统易学的研究,功不可没。上世纪八十年代,他克服重重困难,自筹经费,创办并主编了易学界的权威学术刊物《周易研究》。该刊自创刊以来,即广受欢迎,发行量一直保持在2万份上下,并发行至28个国家和地区,在国内外学术界产生了广泛影响。同时,他先后主持召开了“首届国际周易学术研讨会”、以及四届“海峡两岸周易学术研讨会”,又主持了“海峡两岸青年易学论文发表会”、“海峡两岸易学与中国哲学研讨会”、“易学与儒学国际学术研讨会”等影响巨大的学术活动,在推动易学的交流和发展方面,作出了重要贡献。

当代《周易》研究的前景是十分广阔的。随着历史的推移和科学思维的发展,它不断地向不同时代的人们发出不同的信息,启发和诱导人们去创造生活。美国国际易经研究会主席、夏威夷大学哲学系主任成中英教授1987年在山东济南国际《周易》学术讨论会上谈到《周易》研究的趋向时认为:“易经代表了一种哲学思想,是中国文化的源头,易经哲学是中国文化的正统,是整个文化综合而成的结晶。占筮不能仅从浅层迷信方面去理解,卜筮现象背后有其一套合理的逻辑、理论,有其现代意义。易经、占筮实际上是一种预测学,它着意的是由现在透视未来,从而参与未来,是预测和决策的统一,是人类的一种自然需要。在易的发展过程中,早期的单向预测学说,到《易传》则发展为一种宇宙科学、智慧。易经成为一种创造性与灵活性相统一的学说。它所追求的既是整体又是开放,又是运动的思想体系;既是发展又是最平稳的人类社会。《易经》具有历史性、现代性和未来性,有其世界性的意义。”(参见毕群圣主编:《大易论集摘要》,第18页,山东友谊书社,1990)

二、关于易学热

(一)易学热的渊源及原因

20世纪80年代以来,中国关心《周易》的人越来越多,确实形成了一股《周易》热。表层上的《周易》热,是利用国人对易学的关注和重视,自称“破译”《周易》的人相继出现,先是

自称“破译”八卦者，后是自称“破译”河图与洛书者，接着，热的真正交点——“预测学”又出现了。“预测学”实际上是讲的《周易》筮法，更具体些，是讲的西汉人京房的“纳甲”法，其次还有“梅花易数”“四柱命理”等等，严格讲，后两种只是“援《易》以为说”了。故自1984年武汉《周易》学术讨论会后引发的中国《周易》热，后来很大程度上变成了筮法热。兼之丰厚的利润，诱发一些出版部门专出筮法及与此相关的书籍，一时书市上此类书籍五花八门，泛滥成灾。江湖术士借此而起，又进而将“筮法热”变为“算命热”。因而算命热与《周易》热混在一起，以致后来很多人以为“八字”“梅花易”等算命术就成了“研究周易”的了。

从前，江湖上算命卜卦与《周易》研究根本扯不上边，20世纪五六十年代及七十年代皆如此。在20世纪80年代，随着《周易》热的兴起，江湖上的算命人为了谋生（因为算命受到禁止）于是纷纷改换门庭，将自己卜卦算命说成是“研究周易的”，兼之占筮之书充斥市场，久而久之，《周易》与算命竟混在一起，弄假成真了。当然，这种“《周易》热”必然会带来一些极不健康的成分：首先是粗制滥造的占卜之书大量充斥图书市场，很多人只要见到占筮之书，不问其内容有无价值就买，很多江湖术士借此招摇过市，将其骗财活动说成是：“研究《周易》”；其次是更有人成立“咨询公司”，假借《周易》之名行骗财之实。还有人到工厂企业给主管人员看面相，批八字，看风水，完成此“服务一条龙”后，收取高昂费用。并将此美其名曰“《周易》与企业管理”等等。这种人数不多，但破坏力极大，给《周易》研究造成极坏的影响。后来，经过电视、报纸等新闻媒介的不断曝光，这种“人才”稍稍有所收敛。

今天，《易》学大潮声势浩大，不仅是赤县神州，就连西洋东洋也波翻浪涌，面对《周易》的神秘灵光，于是乎出现了“回归东方”的文化现象。所谓“回归东方”，当然内容很多，金发碧眼的洋人推崇的有《老》《庄》之道、佛禅机锋，以及新儒家的治国安邦之理等等，但其中主要的是向往专讲阴阳八卦的《周易》，并对之顶礼膜拜。据说，日本的松下幸之助先生因为妙悟《易》理，并用之商场大战，结果是创立了松下“帝国”把松下公司的产品推向了全世界，把人的生命活动推向了辉煌的顶点。侯荔江先生推衍《易》卦之理以总结其经验，写了《商易通》一书（四川人民出版社1993年版），可资佐证。连一贯瞧不起中国的洋人也高呼“回归东方”的口号，这不是中华文明的骄傲又是什么？不过道理又没有这么简单。洋人喜欢《周易》，其具体内容是什么？因为《周易》本身的内容，就是精华与糟粕并存，如果外国人只相信其占筮算命的巫术迷信，并以为这就是代表了中华文化的优良传统，这一现象应该是忧，还是喜？这就应该引起国人的深思，而不能盲目乐观。

我们将要推向世界文化的，是中华文明的骄傲，而不是顽症、痼疾或毒疮。就拿影响世界经济文化发展的能源观念来看，能源是人类文化赖以产生和发展的基础，也可称是世界的生命之本。人的生存和社会结构方式，必然随着能源环境（即能源的开发和运用）的变化而变化。因此，能源观念的确立，影响了文明的发展和进步。现在中国最古老的文化典籍之一的《周易》，它所确立的是阴阳平衡、上下通气、春生夏长、秋收冬藏、循环往复而生生不息的再生能源观念。古往今来的世界能源，或划分为再生能源和非再生能源两大类。再生能源可在较短时期中重新培养获得，而非再生能源则基本是消耗性的，用掉一点就少一点，最后消耗净尽，难以弥补。

中国古代的能源，重要的来源是山草、木材和木炭等，均属于可以再生的能源范围，烧饭取火用它，矿冶炼铜也用它。《周易》六十四卦中有《复》(䷗)卦，卦辞有“反复其道”之言，意思是说，在下的阳气，回复生机自有规律。从卦象看，其下卦为震(䷲)，象征雷动；上卦为

坤(䷁)，象征大地，有雷隐地中之象。所以《象传》解释说：“雷在地中，复。先王以至日闭关，商旅不行，后《君王》不省方。”“至日”指的是冬至这一节气。古代中国是农业社会，“至日闭关”，是说冬天保护山林，禁止滥砍滥伐，以便草木休养生息，保存其一线生机，待到来年开春，惊蛰雷响，万物复苏。于是草木欣欣向荣，一片蓬蓬勃勃的景象，春夏之后草木繁茂，然后开禁，准许人民进山林割草伐木，作为维持生计的燃料能源，直到秋收之后，积贮不息。

而当冬天“至日”一到，又重新闭关，禁止斧斤入山林。这样一年四季，春夏秋冬，周而复始，循环不已，以保证能源供应的生生不息。于此可见，《周易》的能源观，是围绕着再生能源的转化而发展起来的文化观念，它把世界看成是一个不停转换的四季，春生、夏长、秋收、冬藏的再生循环模式，是阴和阳、生和死的对立转换，它提醒了人们去认识世界是如何发展的。这基本上是依靠自然力并辅以人力、畜力的能源观念，在上古时期的奴隶社会，以及后来几千年的封建社会，在能源需求不算太大的历史环境中，和古代中国闭关自足的农业宗法社会结构相适应，指导了几千年的中国古代经济文化的发展，并曾取得了辉煌的成就，使中国站在了世界文明古国的前列，成了当时的世界文化中心之一。

因此，《周易》顺应自然、依赖人力畜力而生生不息的能源观念，在古代曾是一个先进的文化观念，指导了中国的发展。但是，十六、七世纪后，当世界进入了资本主义萌芽发展的时期，如果固守《周易》能源观念，顺应自然，或是依靠人力来植树割草、砍柴烧炭，能获取发展资本主义文明所需的大量能源吗？机器怎么造？火车怎么跑？轮船军舰怎么鼓浪远航呢？飞机火箭又将如何上天？这一切都需要大量的能源，以打破封闭社会的固有框框。这一连串的重大困惑，促使人们进一步考虑再生能源以外的惊人能量的来源。人类不再是等待自然的赐予，而是进一步思考向自然索取甚至是掠夺，而不问人与自然关系是否和谐。这时，“人定胜天”的口号响亮，为了创造新文明，人类主动向自然宣战。

因此，资本主义时期必然更新能源观念。人们爆破能源，把大自然埋藏在地里的新能源，如煤炭、石油，甚至是核材料，加以开采使用。煤、石油、核材料等，是太阳能积淀了千百万年的能量才得以形成的，其巨大能量的释放，远非柴草木炭可比拟。只有这一非再生的新能源释放了史无前例的能量以后，于是造出了蒸汽机、柴油机、电动机，轮船火车呼呼叫，飞机直插蓝天。而与西方相比，在需要发展资本主义的同一历史时段中，如清朝乾嘉号称盛世，但在世界的横向比较中，能源观念明显落后，因为大清帝国，闭关自守，仍然固守三千多年前的《周易》能源观念，并没有变革以追求新能源的自觉意识。就以造船业为例，宋时中国海船已颇具规模，明初郑和下西洋船舰庞大，领先世界。但它们基本上是木结构，依靠风帆、潮流，并辅助以人力来提高航速。

这一情况发展到乾隆嘉庆时代，历经了几百年而没有什么根本变化。据梁章钜写于道光年间的《浪迹丛谈》卷一《红船》记载：

今大江来往之船，以芸台师巡抚江西时所制红船为最稳最速。嘉庆十八《公元1813》、九年始创于滕王阁下，后各处皆仿造，人以为利。今湖北、安徽以迄大江南北，吾师所制之船随在而有。……数十年来利济行人，快如奔马，开物成务之功伟矣。吾师尝为余述在江右时，偶以事遣家丁回扬州，恰值风水顺利，朝发南昌，暮抵瓜州。若非红船，断不能如此快速也。因制一联悬于舟中，云：“扬子江头万里浪，滕王阁下一帆风。”

当时，阮元，字芸台，以“三朝阁老，九省疆臣”的重望，集资创设“红船”，时人引以为造船

业的骄傲。他的学生梁章钜引《周易》“开物成务”之说，以为利在国民，其功伟大。但是细加考察。“红船”之速虽居中国船只之首，但论其基本，仍是木结构，只是在船体形状、风帆张力，以及人力辅助方面，稍加改变而已。有“变”之心当然可喜，但其“变”却缺乏文化哲学方面自觉意识的指导，也就是说，外貌稍有化妆，而内心却依然固我，从文化观念的根源上看，基本上仍保持了《周易》以来依靠自然天赐、辅以人力的再生能源观念，因此在核心的动力方面，毫无尺寸进展。顺风顺水，天时地利，当然红船或可“快如奔马”；但若逆风逆水，则红船并非“奔马”，非常明显。固守传统能源观念，致使阮元“红船”未能在核心动力方面有什么进展。

相反，当时的西方列强如英、法等国，使用煤炭为燃料，以蒸汽机为动力，引发了资本主义的第一次工业革命，生产力的发展有了新的飞跃，于是制造了轮船和铁甲舰，横行全球海洋的每一个角落。相比之下，中国的“红船”号称先进，却因动力及其木结构等方面的困扰，只能株守江海一隅，闭关自守尚犹不足，更何况是开关远航呢？“红船”不仅无法对抗大洋的自然风浪，就是碰到西方列强突冒烟的铁甲舰，又将何以自保？不比不知道，一比就露馅。天朝大国的“红船”，曾使人们沉醉，自吹为“最稳最速”。但是，文化观念不从根本上改变，却早就在乾嘉盛世之中埋下了严重危机的定时炸弹。

不久，公元1840年的中英鸦片战争爆发，以风帆木结构组建的中国水师，一旦与西方列强以坚甲利炮武装的铁甲舰相遭遇，一触即溃，粉身碎骨，其必然的失败与耻辱，其实早在乾嘉时代种下了祸根。事实说明，从有关能源观念看，在《周易》时代曾是进步的文化观念，指导了几千年的发展；但在近代世界跨入资本主义的时代，如若再株守《周易》固有的传统观念，主要依赖自然天赐的再生能源，则将落后于人，被动挨打，怎能不让中华民族痛心疾首、举国悲悼呢？这样说来，是不是《周易》的文化观念，昔日曾称先进，而今早已落伍，已是毫无价值了呢？

还有，洋人所提出的“回归东方”的口号是不是故意嘲讽的瞎起哄呢？就我们看来，恐怕不尽如此，而应具体分析。就上述的例子来说，《周易》的能源观念，在古代称先进，在近代却落伍，可是它对于未来呢？中华古人的文化观念，在处理人和自然的关系时，多以为天人交相感应，所谓阴阳平衡，上下气通为根据，强调的是人与自然的和谐关系，人对自然，不是无限制地索取和掠夺，更不应该是捣乱和破坏，而应是顺应自然，取自自然，回报自然，造福人类。所以《周易》所称“先王至日闭关，商旅不行，后不省方”，就是强调人对自然的公正回报。人类要向大自然索取再生能源，但是取之的同时，《老子》指出“必固与之”，必须“生之畜之”，让世界万物自由自在地生长。所以人们要有一个保护环境生生不息的观念。

这样，中华古人在再生能源观念的基础上，强调人与自然的和谐，保持天人的“和平共处”，有利于保护生态环境。这正是今天的资本主义文明所缺少的能源观念。今天，保护环境，保持生态平衡，已成当务之急，一切有关能源的问题，不论是理论建设，或是工程技术，都必须正确对待环境保护问题。比如说，今天建设大型核电站，能不事先考虑防止核泄漏和核污染的问题吗？一旦这方面出问题，将对人类生存产生极其严重的后果。这在资本主义高度发展的西方世界，已有人注意到了。但在更多的情况下，资本主义生产由于无限制地追求金钱和财富，毫无节制地掠夺自然能源，破坏了天人之间和谐共处的生态环境。“人定胜天”的口号，在一定的历史条件下曾促进了人类文明的发展。但在资本主义盲目生产的环境中，却有人借口“人定胜天”来掠夺自然、破坏环境，大大超前地消耗了大量不可再生的能源。

如 20 世纪 80 年代初,“美国人仅仅在夏季三个月内为空调所消耗的电力,就要比整个中华人民共和国一年内所消费的电力还多”(杰里米·里夫金和特德·霍德华《熵——一种新的世界观》,第 105 页,上海译文出版社,1987)。人类文明若生存和发展,就可以从《周易》的能源观念获得有益的启迪,以其宏远的未来眼光看世界,与自然环境保持长期“和平共处”,在天人之际的和谐诗篇中谱写文明的新篇章。从这一角度看,西方有识之士提出文化“回归东方”的口号,具有一定的合理性,证明了《周易》生生不息的能源观念具有一定的超前意识,符合人类文明发展的长期需要。遗憾的是,人们常是不对“回归东方”作深层次的理性思考,而是停留在迷恋其神秘灵光的表象上。

这一观念的错误,将导致一误再误,现实中人与自然的关系将日益恶化。人们不把所有的森林草地变为农田,不把每座山岳砸成碎片榨出石油,是不会善罢甘休的。为了盲目追求财富和价值,人们疯狂地烧山伐林,垦荒种田。地球的每一角落的原始森林成片地被滥砍滥伐,已经所剩无几,结果造成了严重的水土流失,洪水泛滥,四处成灾,这不是人所共知的事实吗?现在,天空时降酸雨,地球的大气层受到严重的污染和破坏,人只要一息尚存,能不呼吸空气吗?工厂有大量有毒污水排放江河湖海,破坏了水中的生态平衡,只要是人,谁能不喝水而生存?耕地中充溢化肥农药,污染了庄稼,谁不吃五谷蔬菜?人类滥用文明,特别是西方资本主义的能源观念,必遭“天谴”——自然将会给予无情的报复。

有关这一方面,西方有识之士已经开始觉醒,美国学者提醒我们:“只有有意识地尊重我们称之为地球的这个封闭系统的资源极限,我们才能作出对于人类的继续生存具有重大意义的调整。我们的生存,以及所有的其它形式的生命的存在,都取决于我们与自然和解、与生态系统和平相处的决心了。”(杰里米·里夫金和特德·霍德华《熵——一种新的世界观》,第 61 页,上海译文出版社,1987)因此,学习《周易》,“回归东方”,正是针对目前西方资本主义世界仍在严重掠夺自然、破坏自然的文化观念而发,是对症下药。由此可见,学点《易经》,大有好处,可以正确理解东、西方文化观念的交流、碰撞和融汇互补的关系。《周易》的文化观念,其先进及超前意识,永远造福人类子孙万代。

(二)易学研究的现状

尽管出现如上不健康的现象,但真正的学术研究 20 多年来也取得了不少成果。学术专著和论文纷纷涌现,学术会议、学术团体应运而生,使《周易》研究在各个领域都取得了新的进展,就中国近二十多年来易学研究的现状看,大致上可以分为彼此有联系的八个方面。其特点表现在:

其一,“传统易”。即治易基本沿袭中国传统以汉代“象数”、宋代“义理”易为代表的思路与方法,采用文字学、训诂学、音韵学与笺注等传统治易之法,对《周易》通行本(即以历史上的王弼本为祖本)和帛书本(七十年代湖南长沙马王堆汉墓出土的本子)的卦爻符号与文辞系统进行文字、符号的全面解读,一定程度上总结了历代易学的优秀成果,承传了历代优秀的易学文化内容,但也不可避免地“弘扬”了以《易传》为代表的传统道德伦理说教之陈旧的一面。“传统易”的学术文化品格无疑在于传统的“保守”。

其二,“历史易”。即所谓“以史说易”,从历史角度治易。一是以为《易经》卦爻符号及经、传文辞所述或影射的是史事与历史,其学术之源,远承于汉代古文经学的“六经皆史”说。中国自古以来有“以史说易”的传统,从三国淳于俊、宋代杨万里、明代王守仁、清末章太炎直至近人胡朴安,都试图将“易”解读为“史”,其值得肯定之处,是挥斥占筮迷妄之说,

强调历史理性。“历史易”检索到《易经》中关于“王亥丧牛羊”、“高宗伐鬼方”、“帝乙归妹”、“康侯用锡马蕃庶”与“王用亨于岐山”等史事，过去王国如有六十四卦序列的做法，是非常困难与牵强的。近年有的学人认为“《周易》是为周厉王出谋划策而作的书”（见宋祚胤《周易新论》）、“《易经》是一部殷周奴婢起义史”（见黎子耀《周易秘义》），在治易观念上如此忠实的“历史易”，显然深受“文化保守主义”关于所谓“六经广大，无所不包”之影响所致；其实《易经》远非“无所不包”，它欠缺了许多东西。

其三，《易》象数学（包括河、洛之学）得以复苏。长期被冷落、被荒芜，乃至被斥为糟粕的《易》象、数、图学，重新得到了广泛的重视。研究者们不仅对汉易诸家象数，而且对魏伯阳、陈抟、邵雍、朱震等所传的先天图书之学，以至方以智父子、戴震、焦循的数理哲学，都分别给予了文献学的考订和科学的疏理；而且，由于现代科学视野和方法的引进，使整个《易》象数学似已获得再生的活力。

其四，与《易》象数学的复苏相联系，是“科学易”的兴起。对《易》象、数、理、图中的数理、物理、哲理的研究，有的同志将其纳入现代科学的语境和视野，引进现代科学的理论和方法，加以现代科学的透视和诠释。从而使一些曾被神秘化了的数理和原理、矩阵或图式，得到一定的科学化的说明，古老文献焕发出青春的光辉；这样被现代科学眼光照亮和说明了的《易》象数模式和推理方法，还可以反过来应用于现代科学研究的某些领域，并使之得到一定的验证和丰富化。这样生长出易学研究中一个新的学派——科学易，可以说这是当代易学发展中的一项特殊成就。“科学易”，即试图从自然科学角度看待、发掘与研究《易经》卦爻符号系统所含蕴的朴素的自然科学思想因子与数理、生化、天文等科学的内在联系。《易经》具有朴素而奇妙的某些自然科学思想因子，诸如二进制数学与太极裂变之易理、八卦的对称排列与宇宙对称、生物遗传信息 DNA 的四种碱基与“易”之“四象”、六十四卦与“代数结构”等等，都是如此。问题在于，不能简单地将易理与自然科学划上等号，否则，可能会无意之中拔高《易经》的文化品位，把古老的“易”现代化、“科学化”，给人造成一种《易经》“穷尽一切”的不实之想。诸如将易图的数理逻辑看作是一种“前科学”的见解，大致是符合《易经》文化思想之实际的。如果盲目地夸大《易经》文化内容的自然科学意义，这种治易之方法本身是否“科学”是值得讨论的，它只能比“文化保守主义”更“保守”。

其五，“考古易”的研究，是 20 世纪 70 年代以来地下考古新发现提出的新课题。1984 年马王堆汉墓出土的帛书《周易》的公布和于豪亮、张政烺先生专论的发表，周原甲骨上数字卦的发现和徐锡台等先生的初步研究，可以说是对易学考古新发现研究的开端。这些年，研究成果大为增加，主要是研究质量有提高。尤其对帛书《易》的研究，邓球柏、张立文两位教授分别对帛本《易经》作了详尽的注释，对帛本《系辞》，楼宇烈、王葆珪、李学勤等都提出了可贵的见解。廖名春对帛本《易传》的整理作了很多可贵的工作。“考古易”，即从田野考古角度、对《易经》的某些所谓难解的千古之谜进行探源性研究。例如关于“数图形卦”与帛书本《易经》的考证等，可以说显示了当代易学尤为灿烂的学术生命，在治易观念与方法上，其一般所运用的，是王国维所说的“二重证据法”即以野外考古与古籍记载、文字解诂相参照。然而在这一学术领域，有时也难免浮躁之气，比如有人撰文称《易经》是所谓“外星人”的“发明”等等，用基于崇拜《易经》心态的主观臆断代替考古、考证。考古、考证之目的是为了证伪而存真，但由于所据资料之欠缺或操作中某种不利的主观因素参与，使得本欲对某一易题的证伪异化为“伪证”，从而使“文化保守”这一主题变得盲目而虚幻。

其六,与“科学易”相对应的“人文易”通过易学及哲学史的研究而受到重视,并自觉到“人文易”并非晋易、宋易中义理内容的重复,而应是对义理派、象数派的双向超越。“人文易”也是时代的产物,是现代人文意识对易理的渗透和诠释。“人文易”的研究,旨在古今贯通地展示易学中构成传统文化心理深层的人文意识、价值思想、精神追求等。苏渊雷先生重版的《易学会通》中,把“生、感、变、反、成、时、中、通、进、忧患”等十个范畴作为论纲,对“人文易”的探究,有开拓之功。张岱年先生一再强调:“天行健,君子以自强不息”;“地势坤,君子以厚德载物”,是渗透在中华传统文化中的基本精神,是我们民族经受各种苦难而得以发展的强大内动力。

其七,“预测易”。即在《易经》之象、数、占、理四要素中独拈一个“占”字,把“占”(预测)作为《易经》巨大文化价值以及现实实用价值之所在,充分肯定与重视《周易》预测的实践与“灵验”。这是当代“易”热的一种十分重要的文化思潮与现象,《易经》的大量的追随者与“易”之读物,都是关于预测的。《易经》预测之所以令人感兴趣,它适应了人们由于处境不佳而勾起的对宋来包括“命运”的神秘向往、企盼心理抑或恐惧心理。对预测的解释自古往往带有很多迷信的成分。目前的遗憾是,对预测未有真正周到而令人信服的学术研究。不少关于“预测”的书与文章都曾断言,《周易》预测不仅是“灵验”的,而且是“科学”的,这与古人仅言预测“灵验”、不说“科学”有了不同,由于未能在理论上说明为何“灵验”、“科学”而缺乏说服力。有人指出,诸如《人类神秘现象破译》一书称《周易》预测的“灵验”之根因“在于鬼神,在于神灵”(“潜意识”)的说法,有如牧师布道般地宣说某种宗教信仰。因而,“预测易”在当代易学流派中最显得“轰轰烈烈”,却是最软弱无力的,原因在于尚缺乏系统而周密的理论建树。同时应当指出,虽然历史上的文化保守主义比如现代新儒学一般并不把“预测易”放在其文化视野之内,现代新儒学之学术品格的高雅与学术头脑的趋于深邃,使其绝不愿意对“粗鄙”的“预测”多看一眼。可是从文化之传承与影响角度看,“预测易”在中国大地上曾经一度兴旺的原因之一,大约不会与现代新儒学鼓吹易学的“优越”没有关系,毋宁看作是新儒学在易学土地上谓一种的智慧之树结出的一颗“酸果”。

其八,“文化易”。就是运用文化人类学的观念与方法,对《易经》的象数之学、义理之学及其繁复之文化联系,《易经》的古老而时新、广大而深邃的文化内容进行综合的文化学意义的研究,一定意义上具有综合本文前述五种治易内容的特点。“文化易”打破现代新儒学所谓“《易》乃哲学之书”的治易观念,认为《易经》是中国文化的典型之作,是中国文化之集成。它运用泰勒《原始文化》、费雷泽《金枝》、列维·布留尔《原始思维》以及列维·施特劳斯、马林诺夫斯基等西方文化学著作与文化人类学家关于原始巫学的观念与方法,对《易经》的原始巫术占筮进行文化原点的研究。“文化易”并非全盘同意现代新儒学的“文化保守主义”观点,对《易经》文化的精华与糟粕同时以辨析与研究。无疑,现代新儒学把《易经》的哲学与伦理学内容作为其学术关注的重点,“文化易”却将成书于殷周之际的《易经》本文的原始巫学内容作为研究的重点和出发点。然而,在致思方式上“文化易”并非武断地抛弃现代新儒家的积极的学术成果,依然具有尊重传统的一面,它受到文化保守主义的影响是不言自明的。

(三)易学研究的趋势

1 参与者众多

唐明邦先生认为:易学研究 20 多年来,逐渐呈现出全方位、多学科、高层次的开放性研究的新趋势,取得了令人瞩目的成绩。概括为:第一是易学研究的队伍不断壮大。原来易

学研究队伍局限于大学的人文学科及社会科学研究单位,现在出现了六支研究易学的队伍:第一是哲学社会科学界,这是易学研究的主力军,遍布于全国各大学 and 主要社会科学研究机构,许多是具有高级职称者,主要在文学、哲学、历史,考古等领域,他们主要从哲学社会科学角度来诠释《周易》中的哲学理论、政治思想、伦理思想、美学思想、军事思想等,被称为“人文易学派”。

第二是自然科学界,主要分布在各个自然科学院所和高等院校搞理工科的工作者,形成了一个“科学易学派”。这支队伍主要是搞物理学、天文学、数学、地震、分子生物学等方面的学者,它们研究的主要内容是用现代科学方法诠释《周易》中的理论,反过来,又用《周易》的象数理论去解释现代自然科学问题。在这方面研究的有数学方面,如二进制;物理学方面,因受玻尔的影响,在相关研究方面取得了可喜的进展。同时,在研究中提出与结构论、模糊论、信息论、全息论相对应的一系列理论和研究方法。对这一领域,虽有人提出“科学易不科学”的说法,但我认为不能一概否定,还应鼓励人们去研究、去探索。

第三是易和医的结合,被称为“易医学派”,这支队伍比较壮大,从事中医工作的人上百万,其中有相当部分对《周易》有兴趣,他们的兴趣由来已久,孙思邈曾说“不知易不足以言太医”,易与医本来就联系紧密。中医界为提高自身的理论水平,就用《周易》来扩充其架构。易医研究成果较多,值得称道。与此相关的《周易》与养生学的研究也不断深入。这支队伍牵涉面宽,成果显著,发展健康。

第四是管理易学派,这是一个新兴的学派,近几年才引起重视。客观地讲,《周易》和管理一直关系就很紧密,《周易》本是“经邦济世”的著作,历来指导着开明君主、贤明大臣治国安邦、发展经济。中国传统管理方法,有很多优势,在管理国家中很有成效。中国和欧洲差不多大,中国三千年来一统江山,没有分崩离析,这与《周易》的指导是分不开的。《周易》讲稳定、和谐和统一,当社会出现弊端,也要求调整,改除积弊,而且行之有效。古代中国人,治理幅员辽阔的泱泱大国,修筑举世闻名的万里长城,开凿纵贯南北的大运河,整治洪水泛滥的黄河,兴建壮丽辉煌的故宫,浩大的技术工程,造就无数精明强干的领导管理人才,积累了异常丰富的管理经验。我们认为,传统管理思想精华,集中为《周易》太极原理指导下的治国理财之道,概言之,包含崇德与广业并重的整体利益原则;备物与聚人兼顾的对立统一原则;自强与合众的人际和谐原则;进取与忧患同步的均衡发展原则以及“自强不息”的主体意识,“同人于野”的群体意识,“革故鼎新”的创新意识,“以人为本”的人文精神等。

中华民族数千年来,借助《周易》太极原理而创建的领导管理艺术,至今仍有其现实意义,无比丰富的管理文化资源,是尚待开垦的处女地,经过辛勤开垦,定有丰硕收获。中国的管理模式比西方的管理模式更优越。从今年长江、松花江抗洪救灾中,也只有中国的管理方法才能行之有效,过家门而不入、舍身救人的事例不胜枚举,这不是一般的管理,仅用西方物质激励的管理手段是办不到的。《周易》的方法可用来管理国家、学校、军事、工程等等。在管理才能的训练中,预测、决策、管理、领导可归为《周易》的四大学问。没有预测,则不可能决策,决策不好则管理就不会理想,管理跟不上就谈不上是好领导。这支队伍是有志于创造东方管理模式的企业家、管理者组成的。

第五支是术数派,这是社会上搞命理、相面、风水等的一批人,本来术数派与《周易》有着千丝万缕的联系。但不太争气,这些人文化程度不高,动机不正,良莠不齐,需要提高。对这支队伍不可能打掉,主要是引导问题,应善于领导,不能凭一知半解去坑害人。

第六支被称为“休闲易学派”，主要包括许多离退休的干部、教师，多集中在大中专院校、机关。这批人有一定文化，晚年积累些新知识，另外找到一种高尚的娱乐方式。《易传》上讲：“以动者尚其变，以言者尚其辞，以卜筮者尚其占，以制器者尚其象”；“观占玩辞”，陶冶情操，以此打发时光，这派人的队伍在不断壮大，我已到武汉钢铁公司老年大学讲了三年《周易》，且学员越来越多。这又不是谋生骗人，只是好玩。

2 表现在易学会议频繁召开

1983年10月，在湖南长沙首次召开了《周易》学术讨论会，与会者就《周易》的成书、年代、性质、思想内容和研究方法等，展开了热烈的讨论。1984年，在武汉召开了全国易学讨论会，1987年在济南市召开了国际《周易》学术会议。从1989年起，河南省安阳市每年召开一次国际《周易》研讨会，主题分别是“《周易》与自然科学”、“《周易》与现代化”等；进入90年代后，中国各地的易学会议规模越来越大，次数越来越多，并且进一步趋向专题化。1990年在上海召开的《周易》学术会议，主题是“《周易》的逻辑方法”；1993年、1994年在山东和北京举办的海峡两岸《周易》讨论会，主题是“《周易》与传统文化”；1995年1月在广州市召开的国际《周易》讨论会，主题是“《周易》与现代思维”；1995年3月、1996年10月分别在南京市、郑州市召开的国际《周易》研讨会，主题是“《周易》与中医”，1997年，在北京召开了“医学原理新探”研讨会，在西安召开了“第二届易学与当代文明研讨会”。1998年，在北京召开了“中国哲学与易学学术讨论会”。2000年，在烟台召开了“百年易学研究回顾与前瞻国际学术研讨会”。2001年，在北京召开了“周易与科学文化国际学术研讨会”。2002年，在山东青岛召开了“海峡两岸易学与中国哲学研讨会”。2003年，在印尼召开了“世界易经大会”。2005年，在青岛召开了“易学与儒学国际学术研讨会”。2006年，在济南召开的“《周易》经传解读与研究学术研讨会”。2007年，在洛阳召开了“《周易》哲学与河洛文明学术研讨会”。2008年，在水召开“2008海峡两岸易学文化研讨会”等。

3 易学书刊出版数量日益增多

据不完全统计，易学书籍1986年只有4种，1987年有8种，1990年有30多种。易学刊物的出版，最早是由山东大学主办的《周易研究》，接着河南省安阳市出版了《姜里易学》、西安周易研究会出版了《大众周易与生活顾问》等。最后，就是北京大学、山东大学、吉林大学、武汉大学、郑州大学、福建师范大学等高等院校，均招收了易学硕士生、博士生，同时还为大学本科生开设了《周易》选修课或专题课。天津等地还举办了“周易研究与应用”系列讲座等。同时，易学研究组织，如雨后春笋般地在全国各地纷纷成立。如中国周易学会以及各省市的周易研究会或学会，上海社科院周易研究中心，山东大学易学与古代哲学研究中心，吉林省社会科学院易学研究所，福建师范大学周易研究所，郑州大学《周易》与古代文献研究所等。有的省市还成立了周易研究院，如：北京市周易研究院、东方国际易学研究院、河南安阳市周易学院等。二十多年来中国大陆易学研究所出现的新高潮，取得了新成果，是中国历史上从未有过的，这是中国当代学术繁荣的一个侧面。

（四）易学中“学”与“术”的界分和评介

关于易学中有无“学”与“术”两个不同的层次？如何评价呢？

的确，《周易》有双重价值，既有“学”的内容，也有“术”的功能。《易传》的问世，便开启了易学中“学”与“术”划分的先河。“学”与“术”作为两条不同治《易》的路数，贯穿于易学发展史的始终；“学”与“术”作为两种不同层次的易学，同时存续，互为消长。唯今人对此仍存

在某些模糊乃至错误的认识。尤其是近年兴起的传统文化热中的“周易热”，其主要热点是“算卦热”。在“算卦热”中，许多人不明易学中“学”与“术”的划分，竟将作为“术”的占筮术视为《周易》及易学思想的全部，易学实质上是一种“预测学”，严重混淆了人们的视听，影响了正常的易学学术研究。部分学者虽认识到易学中有“学”“术”的划分，但对易学中“术”的把握不够全面。在他们的视野中，易学中的“术”仅限于占筮之术，却忽视了另外的“术”。

在易学中上，“学”与“术”的划分是分明的。而从《汉书·艺文志》始，历代正史的《艺文志》、《经籍志》，以至清代乾隆年间所纂修的《四库全书》，及其后单独成书行世的《四库全书总目提要》，也都曾对此作过有分寸的明确划分。若论《周易》的价值，有学者认为在学不在术，这虽无可厚非，但我认为“学”与“术”不可截然分割。《周易》的学术价值是很宝贵的，是智慧之源。在《周易》的思想的熏染下，中国人特别聪明，它不仅对中国人的智慧形成和发展起了作用，而且对整个人类的文明产生了重要影响。从中国，至东方，乃至整个世界，21世纪将是智慧的竞争，《周易》将发挥其更大的作用。

关于“术”，它几千年来对中华民族产生了深刻影响，形成民间的文化，而且广大民众也喜闻乐见，它是传统文化的分支，人们喜爱它。历代有不少学者也重视它，比如宋代朱熹，说《易》为卜筮之书，并不是贬义的。明末清初王夫之说“占学一理”，只是“君子占义不占利”，小人“占利”应批判。近代的黄侃、现代的熊十力就不一概地批判占筮。所以，“术”根深，是烧不尽、禁不住的。有人说，从事术数的人都是“骗子”，这未免太过，社会上的确有高人存在。我们应宽容一些，应允许人们研究。有人认为占筮不科学，实际上，科学与迷信不可能一刀两断，即使说它不科学，那么原始的预测方法能盛行三千多年而保留下来，起码说明其有一定生命力。我认为，在中国大地上，往往是最先进的和最原始的还是同时并存的。因此，对卜筮这种原始的遗留物，不要一概否定。

我们历代的史学家并不歧视术数，从《史记》的《日者列传》、《龟策列传》，到随后正史中历代的《方技列传》，有些术数家，也多以政治家、哲学家或军事家的身份而名留史籍的，如郭璞、京房、李淳风、邵雍、刘伯温等便是。关于“术”与《易》的关系问题，我认为，它们是剪不断，理还乱。初步看法是：首先，术数家靠《周易》提供指导思想。离开天人合一、天人感应，术数便站不住脚。宇宙全息思想在《周易》中体现得很充分，术数家就是靠此理论得以延展。三才统一、阴阳转化、五行生克、刚柔相推都在术数中展开了运用。其次，《周易》的象数图式被术数所利用，河图、洛书、太极图、先天八卦、后天八卦、卦气、月体纳甲等皆被术数家常用，移植到它们的学说中作了新的解释。再次，《周易》中的一些概念范畴被术数家所利用，如乾坤、阴阳、刚柔、吉凶、生死、鬼神等。这些内容，被术数家移植过去加以利用，因而有些术数的外貌上就似《易》。

我们在研易中，“学”和“术”都应加以研究，否则，断难洞见易学的精蕴，把握其整体之学术风采。在研究易中“学”的内容时，我们也应当承认，在充满着神秘意味的占筮之术，也隐含着许多精妙的哲学理念和智慧因子。“术”的内容还同天文、地理、乐律、兵法、数学、医学、气功等具体学科相联系，用《易》的路数及由此而产生的学术著作。只有这些“术”进入我们的视野，我们应毫不迟疑地抛弃传统的学术偏见，凭借现代知识体系所提供给我们的全新视野，以公正的心态审视之，将其同样提升到“学”的地位，充分挖掘其重要的学术价值。我们只有对“学”和“术”都进行了深入、全面的严肃学术研究之后，我们才有望全幅朗显易学的整体学术风貌，以服务于现代文化建设和人类文明事业。

(五)对易学热的看法

人们经常谈论,中国二十余年来出现了一股《周易》热,我们对此这样评价:

二十多年来,《周易》研究确实出现了较可喜的局面,但不能再提《周易》热或不热的问题,从整个易学的发展来说是健康的,出现了可观的成果。从易学著作来说,据不完全统计,从1911~1949年,只出版四五十本易学著作,从1949~1979年只有十余本易学著作。80年代以来,出版的易学专著不下500种,特别是前所未有的《周易》辞典就有五六种。《周易》原本在辛亥革命时期印的不多。目前已影印的《四库全书》、《四库全书续编》《四库备要》等都有大量易学文献。在研究方面,“五四”以来顾颉刚、郭沫若、闻一多、冯友兰等,以新观点、新方法研《易》,开辟了易学发展新时期。尤其当今易学界对《周易》展开多学科、多侧面、多角度交叉综合研究,围绕这一千古奇书,掀起了百家争鸣。学者中可称为传世著作的就有三四十种。主要用马克思主义的理论方法,把经传分开研究,研究的课题已达相当的深度。

另外,对易学史也开始有著作出版,并取得了可喜的成果,如萧汉明的《船山易学研究》、廖名春等人的《周易研究史》、林忠军的《象数易学发展史》,徐志锐的《宋明易学概论》等。尤其是朱伯崑先生的《易学哲学史》(四卷),代表着当代中国易学史研究的较高水平。

长期以来,象数易学受到歧视,目前的境况有所改观,这是因为西方学者对象数易的重视,从莱布尼茨、玻尔到当代的李政道、杨振宁等皆从象数角度谈《易》,并取得了可喜的成就,在国内外均产生较大影响,尤其是美国学者焦蔚芳著的《周易宇宙代数学》一书,阐明了“河图”、“洛书”、“易卦”是中国传统文化的三大基石,始创用现代易学观点研究并阐释该三大符号体系的数学本质,从而创立了“河、洛、易”数学体系与周易宇宙代数学,以促进中国传统文化与西方现代文化的融合,从而使人们认识到象数是由古代科学通往现代科学的桥梁。

人们对《周易》的兴趣愈来愈浓厚,我们认为这是基于以下原因:

从中央领导所倡导的加强研究传统文化,挖掘传统美德、弘扬时代精神角度推动了《易》文化的研究,加上学术研究的空气较为宽松,在学术问题上允许人们展开争鸣。又由于《周易》有多方面的文化价值,因而能调动各阶层的人员来参与,从《周易》研讨会参加者的人员的众多阶层便可略见一斑。一是哲学易、管理易、人文易均是从弘扬传统文化角度阐明易理,发展壮大易学队伍;二是中医、科学界多是为寻求理论支持渗入易学领域,这支队伍庞大,文化素质较高;三是“休闲易学”的队伍在逐渐壮大,离退体的干部、教师为寻求高雅的文化享受纷纷加入易学队伍;四是起推波助澜作用的是“术数派”,但决不是《周易》研究推动了术数的发展,而是由于社会主义市场经济的建立,竞争的发展促成了术数应用的发展。以上几个因素的汇合,促成了人们对《周易》的兴趣愈来愈浓厚。

针对《周易》热,洪丕谟先生认为,诞生于3000年前的《周易》,是古人研究宇宙哲学、人生哲学、社会哲学乃至占卜、预测人生的著作,位居《论语》、《孟子》等十三经之上。为儒家群经之首。因此数千年来风行不已。《周易》研究分“义理”和“象数”两派,前者着重伦理阐述,经世治国;后者重视以卦象预测人生,探测吉凶,推知未来。《周易》探索自然规律,预测人生未来,有一些科学的成分,其中既有阴阳变化,对立统一的哲学成分,又有学术、文化研究的科学价值。目前社会上形成的《周易》热,总体来说反映了弘扬民族文化积极的一面,但也折射出一部分人失落、茫然的心态,这些人试图通过预知祸福,精神上得到满足或解

脱。洪先生这种观点十分贴近笔者的思路。

对于《周易》热,相信只要驱除迷雾,还其理性,我们也大可不必视其如洪水猛兽。对于学术界来说,从学术、文化研究的角度进行合理的引导,当也不失为一种明智的做法。

三、《周易》的人文价值

《周易》六十四卦自始至终都贯穿着一种强烈的人文主义精神,洋溢着一种浓厚的人文主义气息。中国的“人文化成”思想源远流长,从《周易》中我们可以找到它的源头。源于《周易》的中国人文思想的特点与传统,具有十分重要的学术价值和现实意义。《周易》透过诠释古经的《贲卦》,揭示了它的“人文化成”思想。《周易》称:“刚柔交错,天文也;文明以止,人文也。观乎天文,以察时变;观乎人文,以化成天下。”社会人生的真正希望,也在于为人文思想所遍润、所陶养、所转化与完善提升;以人文的精神化成天下,才是社会人生的唯一正确选择。

(一)关于《周易》人文精神的思索

人文是中国传统文化的基本精神。中国文化中的“文”是以人为本位,“人”和“文”为本性和自性,它通过人与自然、社会、人际和人自身心灵的诸关系合乎中节的协调,以教化天下,并由此而礼乐文化、人伦文化、仁爱文化、人神文化、自然文化和生生文化等。所谓人文精神,是指对人的生命存在和人的尊严、价值、意义的理解和把握,以及对价值理想或终极理想的执著追求的总和。人文精神既是一种形而上的追求,也是一种形而下的思考。它不仅仅是道德价值本身,而且是人之所以为人的权利和责任。《周易》作为中国传统文化的源头,其人文精神具有丰富的内涵。针对这一点,近日出版的《易学与人文》是该领域研究的新成果,它从《周易》与中国人文精神、易学与理想人格、易学与人伦道德、易学与经世致用等方面进行了较全面和细致的探讨,论证深刻,值得推介和咀嚼。

《易经》凭借它的一套文字表意系统,充分反映了殷周之际人们的精神风貌,记录了当时人所掌握的历史知识、科学知识、政治伦理知识以及哲理性的生活知识,从而扩大了《易经》的内容,具有多方面的性质,这是原始筮占的那种抽象的卦爻符号所具有的。《周易》反映了春秋战国时期人文主义高涨的文化背景,与《易经》所反映的那种宗教巫术的文化背景有很大的不同。在从《易经》到《易传》的长达七八百年的历史长河中,中国文化经历了一次从巫术文化到人文文化的重大的转化,走过了一段从合到分再从分到合的曲折的过程。

《系辞传下》说:“物相杂,故曰文。”由父天母地所造化出的万物万象,杂然错居于同一个宇宙大家庭之中,使大宇宙避免了单调划一,而呈现着令人目不暇接、赏心悦目的文采。万物万象皆以其特有的品格,从各自特有的领域和方面,彰显着父天母地神妙的造化之功与“好生”之“仁德”或“大德”,并使大宇宙中呈现着的文采的蕴意,得到了深化。而与父天母地并立为“三才”的人,亦应有其特有之文采。人所当特有并呈现出的文采,就是人文。在《周易》看来,人文乃是与父天母地的“好生”之“仁德”或“大德”密相契应的,是人之所以为人的终极根据,是社会人生神圣性与庄严性的源头,因而是值得大力提倡与弘扬的。

至于《周易》,更是自觉地提出了“天下同归而殊途,一致而百虑”的著名命题,不仅全面地总结了当时的文化创造,而且接上了自伏羲以至《易经》的文化源头,把上古、中古、下古的文化连接成为一个完整的序列,以浓缩的形式反映了中国文化的起源、演变和发展的轨迹,特别是反映了从巫术文化向人文文化转化的轨迹。因此,由《易经》与《易传》所共同组

成的《周易》，它的“世历三古”的成书史，本身就相当于一部中国文化发展史，或者相当于一部中国文化精神的生成史。秦汉以后中国文化的发展往往要回到先秦来寻找精神的原动力，而找来找去，又往往归结为由《周易》所奠定的易学传统。这种情形决不是什么历史的误会，而主要是由于《周易》的那一套八八六十四卦的符号体系以及囊括天地人三才之道的整体之学，仿佛一个巨大的海绵体，把这个时期诸子百家所创造的共同成果都吸收容纳进来，并且综合总结成为一种卷之则退藏于密的《易》道，因而理所当然地被后世公认为代表了中国文化的根本精神。

自从《周易》按照以传解经、牵经合传的原则对《易经》进行全面解释之后，《易经》原来所具有的那种宗教巫术的思想内容和文化意义便完全改变了，其卦爻符号与卦爻辞只是作为一种思想资料依附于传而存在，被《周易》创造性地转化成为理性特征的思想内容和文化意义。人们研究《周易》的目的和兴趣所在主要是对传文的解释而不是经文的本意，传文受到重视的程度要超过经文。其所以如此，是因为在传文的解释中蕴含着一种立足于人文理性的《易》道，贯穿着一种代表着中国文化根本精神的思想精髓与价值理想。正是由于古人对《周易》这种共识，所以有《周易》所开创的易学传统才得以绵延不绝，久而弥新，而中国文化的中坚思想也在历代易学家的共同努力下发展为一道生命洋溢、奔腾向前的洪流，在世界文化体系中占据了不可动摇的地位。

后人用于占筮的《易经》并不是宗教、迷信的产物，而是先民在没有较为系统的科学知识的时代为了求得一种社会生活的指导，从而对人们现实生活中的某些个别经验加以记录、并不自觉地把它们上升为理论、并用它来指导人们的社会实践活动的结果。《易经》的人文精神正是来源于它“观天法地”的科学认知活动，并牢牢地植根于这一科学认知活动的土壤。但若从筮与卜的产生渊源上看，则有相通之处。著名易学家刘大钧教授说：“如果我们把《周易》看成中国传统文化的源头活水，龟卜之学则是这源头的源头。因为《易》卦显然由龟卜演化而来。”冯友兰先生指出：“八卦就是模仿兆的，八卦与六十四卦就是标准化了的兆。”既然卜为筮之源，那么，从龟卜的产生中我们是否可以发现其人文精神的踪迹呢？回答是肯定的。

人们对《易经》的义理，也提出了一系列的立足于人文主义的新解。比如，《左传·宣公十二年》记载，晋国的彘子违反中军统帅桓子的部署擅自出兵，知庄子不通过占卜而直接引用《师》卦初六爻辞进行分析。这条爻辞说“师出以律，否臧，凶。”意思是说，军队行动必须有纪律，否则就会失败。因此，知庄子得出结论说，“此师殆也！”《左传·襄公二十八年》记载，郑国派大夫游吉到楚国聘问，被楚王拒绝，要郑国国君亲自来。游吉也没有占卜，而是直接引用《复》卦上六爻辞“迷复凶”来分析楚王本身的行为。它认为，政德是国君应抓住的根本，作为一个国君而竟然抛起了根本，还要恃强凌弱以满足自己的权势欲，就好比一个人迷失了道路而想回来，却不知道回到何处，这就必然导致不吉的后果，所以楚王活不长久了。这些解释可以说是开了后世易理派易学的先河。

（二）易象人文观念的增长

肯定西周初年业已存在的六十四卦和《周易》古经卦爻辞，为我们从周礼总体文化系统考察“易象”提供了前提。如同殷人的“龟象”、“易象”也是一个多层级的符号系统。它的指涉内涵包括三个递升层级：一级是数，涵涉着宇宙信息；二级是与数相对应的自然物象、人文事象；三级是从“数”与“象”的联系、关系中“观象系辞”，以语辞传达一定意义。占卜者就

所卜问的事由,运用这一符号判断吉凶,显示出认知与情感意义。这个基本结构,和“龟象”总体上一致,表明周人“因于殷礼”,在筮占中综合着殷人卜法卜理的史实。但是,和“龟象”相比,“易象”的人文因素却明显地加重了。具体表现在:

凭揲筮得数,数是由意象符号中体现宇宙信息的载体。数是按一定揲筮程序而出现的蓍草数量关系的抽象,已从直接物理事实脱开一步,和半是人为半是自然物象的甲骨灼痕相比,已是完全的人为记号;而数的介入,又增添了数学运演这一人为的因素,因而,“易象”较之“龟象”,人文分离已经占有优势。

由数归结为“象”,相当于“龟兆”归结为自然物象。但“易象”所归结的,不止是自然物象而已,还包括大量人文事象,举凡农事、畜牧、畋猎、行旅、征伐、争讼、婚媾、教化等,莫不多所涉及。但涉及这些事象时,并不专注于事件的因果关系的探求,而是注重于某一行为成功或失败的条件,以及如何处理时间中的关系,人与物的关系,从经验事实中引出某些具有普遍意义的教训。“师出以律,否臧凶”,说军队有纪律才能打胜仗;“劳谦,君子有终,吉”,讲君子始终保有谦虚的美德,可以无往不利等等。此外,人文事象中还常借用著名的历史故事,如王亥丧牛羊于有易,周人名震者助高宗伐鬼方三年告成,殷王帝乙嫁妹于文王(帝乙归妹)来暗示某种具普遍意义的教训,这是我国古代文史著作惯常使用的“典故”的先声。《周易》正是拿这些含有教训的人文事象与某些自然物象作比照,相互发明,以求找出处理行为过程各种联系与关系的趋吉避凶的指导线索。

“易象”在人文因素上的增长,显然是和周礼的建立和推行同步演进的。重视人为,即是“尚德”;重视爻位变化,更表明周人建立与健全等级秩序的思想,已渗入筮法筮理之中。周人特别重视“位”这一观念。“圣人之大宝曰位”这句话,虽然出现较晚,但“位”的思想,却可说早就深蕴于周礼的文化精神之中。作为沟通“天命”与人事的筮占,所以特别重视“爻位”及其变化,正和周礼总体文化完全合拍。

就易学方面而言,首先在人们对卜筮的看法上,人文的理性因素有了显著的增长。比如《左传·桓公十一年》记载,楚国的斗廉说:“卜以决疑,不疑何卜?”《左传·僖公十五年》记载,晋惠公被秦国俘虏,后悔说,如果先君晋献公听从史苏的占卜,不把伯姬嫁给秦国,就不至于到这个地步。韩简却认为:“先君之败德,及可数乎?史苏是占,无从何益!”可以看出,虽然春秋时期人们仍用卜筮来解决重大疑问,但并不盲目信赖《易》占得的筮兆,而着重于以清醒的理性来探索行为主体与客体之间的内在联系。这种态度上的改变对于推动巫术文化向人文文化转化起了极大的作用。这是一个具有重大意义的进展,说明当时一些人已开始摆脱宗教巫术的束缚,从理性的角度对《易经》这部卜筮之书进行批判和改造了。

可见,卜这一古老的文化现象,从其产生过程上看,它同筮一样,并不具有任何神秘的色彩和宗教的内容,更不象有些人所说的那样是统治者为了欺骗人民而有意为之,而是社会生产实践的需要,是原始先民在生产水平极其低下、科学技术极不发达、人类征服和改造自然的能力极其微弱的历史时期,所采取的一种认知世界的方式。在这一意义上,我们认为龟卜和《易经》一样都是古人凭借象、数等生产和生活经验认知世界的一种思想方式,是指导古人生产和生活的社会实践的理论武器,它们在本质上都是古人实践经验的凝聚和总结,是古人的科学和真理。《周易》人文思想不是空想的,不是神道,而是和理论思维的发展联结一起的,是一种力求符合实际的、辩证理论观点的结晶。而这一点正是中华人文思想得以“自强不息”、永不衰竭的主要原因,也是人文思想中最为可贵之处。

自然与人文互证,自然优先。由《象辞》展开的对《易经》的解读中不难看出,那些属于人文的因素如精神品质、道德修养、制度礼仪等等,都被分别与不同的卦爻相对应,而每一卦爻都是由两种现象(如山泽或水火)及其相互关系来表示,因而《象辞》将人文智慧比附在卦象上,实际上也就是比附在自然上。而《易经》中的自然现象乃是由无数的古人亲身体验而总结出来的,也就是说,卦爻所代表的自然现象既具有实体性又具有经验性。由此我们获得结论是:其一,在《周易》中,人文智慧与自然现象具有互证性。卦爻所表征的自然现象是相关人文智慧的源泉,而人文智慧是对卦爻所隐含意义的开发与提升。其二,在《周易》中,自然及其现象优先于人文智慧。既然《象辞》将人文智慧寄附其上的卦爻具有实体性,自然及其现象优先于人文智慧。

既然《象辞》人文智慧寄附其上的卦爻具有实体性,即人文智慧出于对宇宙的体悟,那么,有的教科书把《周易》中“观象制器”(人文智慧取诸卦象)视为唯心主义的观点则是错误的,准确的说法应是自然优先的。这种优先还基于这样两个条件:一是人文智慧与自然现象在《象辞》陈述中的先后秩序不同,二是早期人类获得知识的习惯和基本步骤(即先物象后观念)所决定。因此,《周易》中的人文智慧与自然现象是一种互证的关系,而自然居优先地位。所谓“是故天主神物,圣人则之;天地变化,圣人效之;天垂象,见吉凶,圣人象之;河出图,洛出书,圣人明之。”(《象辞》下)改用成中英先生的一句话则是:《周易》基于自然变化的普遍性,以及事物相关属性的“感应统一”,把卦爻象征宇宙的自然意义,引伸到人类经验的多项领域。

(三)《周易》的人文倾向及人文意蕴

如果说成书于战国初年的《左传》罗列大量事例,将“远鬼神,近人事”的思维路向通过历史现象加以展示,那么,成书于战国末年的《易传》和《礼记》则从理论形态上将殷周以来人格神的鬼神观化解为人文主义的鬼神观,把鬼神诠释为天道自然的神妙变化。《周易·彖辞》说:“观天之神道,而四时不忒,圣人以神道设教,而天下服矣。”《周易正义》对“神道”的解释为:“神道者,微妙无方,理不可知,目不可见,不知所以然而然,谓之神道。”这种神道观已与宗教有神论相去甚远。“以神道设教”,意为效法神妙的天道规律去教化天下,这是在中国影响深远的一种观念。《周易·系辞》上说:“范围天地之化而不过,曲成万物而不遗,通乎昼夜之道而知,故神无方而《易》无体。”

这里所说的“神”仍然是指天道自然运行规律的神妙莫测,所谓“阴阳不测之谓神”(《系辞上》),“神也者,妙万物而为言者也”(《说卦》)。神在这里不过是阴阳微妙玄通变化的表现,与人格神观念两不相及。具体表现在:

1 人文以天道自然为起点,忧患意识所体现的人文关怀

《周易》以六十四卦模拟万物,而阐明这六十四卦的编排次序及诸卦前后相承意义的《序卦传》,开宗明义第一句话便是——“有天地,然后万物生焉。”接着又展开论述说:“有天地然后有万物,有万物然后有男女。有男女然后有夫妇,有夫妇然后有父子,有父子然后有君臣,有君臣然后有上下,有上下然后礼义有所错。”这就将人间秩序(人文)的开端归之于天地自然。孔门易消解了卜筮易的神学支撑,以世界事物及其自身运动的规则去重新诠释卦、象、爻、数、理、占等等易的基本元素,重新确立易的形上学根据。在他们的重新诠释下,八卦并不神秘,是伏羲氏仰观俯察对天地万物之理高度抽象与概括的结果,故它“通神明之德”、“类万物之情”。

卦象是圣人对天下事物复杂形式的摹拟，爻是表示天下事物运动之理的一系列符号，数是自然事物之数，筮数的变化是天地万物变化之数的再现，理是自然之理，占是“占事知来”之占，即预测事物未来发展的占。而《易》“与天地相似”，“与天地准”，而能“知周乎万物，而道济天下。”易的合理性与合法性不是因为它存有神的秘意，而是因为它合乎天地万物自身变化的规律。因而，顺天之道则吉，反天之道则凶。孔门易完成了由对神意的诉求向人文精神探究、由神学向哲学的转变。孔子所开创的易学或称儒家易（包括他的弟子及其后学），说到底的人文易学，关怀人文是孔门易学的重要特征。以德行求福是易学人文关怀的重要体现。重视人的德行，以德行求福，以仁义求吉，代表和体现着易学精神。

在《易》的作者看来，天地之道即天地之德，人作为天地阴阳的化生物自然也延续和体现着天地之德，人不断地法天效地，闲邪存诚的过程就是自我实现的过程。通过《易传》对“自天祐之，吉无不利”的解释，我们会发现易学关怀的是人，而不是神。“祐者，助也。天之所助者，顺也；人之所助者，信也。”践履信言，向往对天道顺应，又能重视有德有才的人，就会“自天祐之，吉无不利”。所谓“善不积，不足以成名；恶不积，不足以灭身。”君子应当像天道运行那样，自强不息，像大地包容一切那样，厚德载物，最终实现“与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶”。以天文服务于人文，使人文回归于天文，体现了孔门易学天人合一的致思倾向。

忧患意识是易学人文关怀的另一体现。《易传·系辞》说：“作《易》者，其有忧患乎？”这一发问是很有见地的。正是基于对家国天下以及个人命运的忧患，才成就了易学以及造就了易学永恒的魅力。《乾卦》九三：“夜里戒惧，若有危厉”、《坤》初六：“踏上初霜，坚厚的冰不久就要到来了”、《否卦》九五：“危险啊！危险。好像（鸟窝）系在刚栽好的桑树一样。”正是先民具有忧患意识才产生了这些警戒性的话语，并通过这些警戒性的话语，先民领略到了生存的智慧 and 处世的经验。《易传》进而强化了这一忧患意识，它将《易》的忧患意识与对家国天下前途以及个人命运密切关联起来，一再提醒人们：“吉凶与民同患”。“是故君子安而不忘危，存而不忘亡，治而不忘乱，是以身安而国家可保也。”“惧以终始，其要无咎。”从而将忧患意识升华为居安思危的民族性生存智慧，正是基于这样的民族性智慧，中华民族才能生生不息，不断走向未来。易学人文关怀的内容丰富多彩，将其充分开显出来，对于我们重塑人文精神，不无裨益。

2 人文法则出于对天道自然的仿效

《系辞下》论述八卦的制作过程说：“古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文，与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。”这里虽然讲的是八卦的创作，其实可以泛解为人类文明的产生依赖于对天道自然的仿效，当这种仿效达到“极深而研几”的程度时，人类的创造便“与天地参”（《礼记·中庸》），“与天地同流”（《孟子》）。对于人文仿效天道，老子归结为四个级次：“人法地，地法天，天法道，道法自然。”《周易·乾·象传》则说得更为简易，直接沟通天与人，强调人文对天道的效法：“天行健，君子以自强不息。”认为“天”刚健强壮运行不止，“君子”观此象发奋自强，奋斗不息，以效法乾天之象。《周易·坤·象传》又说：“地势坤，君子以厚德载物。”认为“地”深厚柔顺，“君子”观此象增厚品德，承载重任，孕育万物，以效法坤地之象。这是《周易》中最重要的两段人文效法天道的名言，有学者用这两句话概括中国文化的精髓，比较贴切。

3 以人为天地中心,“人文”是中华民族精神的重点

《周易》以天道为人文的起点,又认为人文仿效天道而成。但是,《周易·贲·彖传》说:“观乎天文以察时变,观乎人文以化成天下。”这话前半部讲观察天道的文饰情状以知四季变迁规律,后半部则讲观察人类的文饰情状以教化天下,促成大治。二程解释这段话说:“观人文以教化天下,天下成其礼俗,乃圣人用贲之道也。”这番话是深得《周易》要旨的。纵观中国传统文化的发展历程,“观乎天文以察时变”并未得到充分发育;“观乎人文以化成天下”则展开成发达的政治学、伦理学和教育学,演变为中国文化的主体。《礼记·大传》说:“圣人南面而治天下也,必自人道始也。”便指明“人道中心论”的个中奥妙,而“文化”二字是“人文教化”的缩写,更集中表现了此种格局。

4 《周易》的“尚人文”,立足于对人的评价

虽然《周易》并不特别注重个体人的价值,但对群体人或社会人却给予高度估计,认为人与天地并立,是宇宙的三才之一,《周易·系辞传下》说:“《易》之为书也,广大悉备。有天道焉,有人道焉,有地道焉。兼三才而两之,故六。六者非它也,三才之道也。”将人道与天道、地道并称。《老子·第二十五章》说:“道大、天大、地大、人亦大,域中有四大。”称人为“域中四大”之一。《礼记·礼运》则说:“人者,天地之心也。”以后,董仲舒更极言道:“天地人,万物之本也。天生之,地养之,人成之……人之超然万物之上而最为天下贵也。”这都是肯定具有理性的人在无限广袤的宇宙间卓然而立的地位,有了人才有文化的世界,“人文”也就理所当然地成为思索的中心。

《周易》曾说:“乾道(天道)变化,各正性命,保合太和,乃利贞。”(《乾卦·彖传》)言天道变化,地道顺成,万物各得以正定其性命,因而使父天母地所造化出的大宇宙保持契合于一种最大、最圆满的和谐状态,这才是《乾卦》卦辞中“利贞”的内蕴。万物皆有其至正之性、之命,唯有当万物皆各持守其至正之性、之命时,它们才会最大限度地彰显出自己性、命的光彩,并使大宇宙保持最大、最圆满的和谐状态。因此,《周易》认为,为使大宇宙保持最大、最圆满的和谐状态,为使万物最大限度地彰显出它们各自性、命的光彩,人宜着力于探究并进而因顺万物的至正之性、之命,探究并进而因顺万物的至正之性、之命的理则。

父天母地之性、之道,展示于阴阳刚柔;人的至正之性、之命,人的至正之性、之命的理则,则展示于仁义。因此,《周易》才晓示人们:仁义,应当成为人性之应然、当然和实然,应当通体流贯人的形而上的精神生命与形而下的肉体生命,应当通体流贯人的整个生命历程。唯其如此,人才能不负父天母地对己之造化,使己之性、之命达于至正之境,使自身最大限度地彰显出其性命的光彩,而无愧于人这一称号。这种性命的光彩,就是因仁义而放射出的人文精神神圣庄严的光彩。

5 为了涵养、培育和挺立以仁义为主要内容的正大人文德性、人文情怀和人文精神

《周易》提示人们,不妨尝试从体认父天母地的“好生”之德及由此所促成的万物的盎然生意处着手。它说:“一阴一阳之谓道,继之者善也,成之者性也。”(《系辞上传》)又说:“成性存存,道义之门。”(同上)父天母地透过阴阳的和合交感、消长盈虚之道生化万物,以此而充分地展现出了其无上的“好生”之“仁德”或“大德”。

人如能在真切体认到这种德的基础上,承继这种德,就是善的表现;而如能以这种德和这种善来成就自我,就会使这种德和这种善内化为自身的正大人文德性;进而如能坚定地持守这种正大人文德性,就会使道义顺理成章地从此德性发出了。而从体认由父天母地所

促成的万物的盎然生意处着手，人一则将会深切体认到父天母地的无上“仁德”或“大德”，并产生强烈的心灵震撼，油然而生发并凸显仁善的心境、仁善的情怀、仁善的德性和仁善的精神；再则，人将会深切感悟到，仁善的效应何其伟大，父天母地透过其仁善而极大地升华了其自身，并由此而换来了一个生生不息、生意盎然、和谐融融的大宇宙，而人如能有此仁善，其效应将会如何呢？再则，人还会因万物的盎然生意，唤醒日新其仁善之德的自觉而强烈的愿望和要求。

在帛书《周易》的《要》篇中，对阴阳、柔刚、仁义（上下）等六个理念，作了不可“尽称”的“尽称”的追究，是对于天、地、人三道内涵为什么的解释。今本和帛书《周易》的人文精神要求超越对象自然和主体人自身的自然性，而赋予自然以人文意蕴。“文明以止，人文也”（《贲·彖》），是人的文明的觉醒。

针对《周易》人文思想的研究，著名哲学史家、易学家萧蓬父先生在《人文易与民族魂》一文中作了精到的概述。他说，应当跳出中西文化观中的“西方中心”、“华夏优越”、或“浮浅认同”、或“笼统立异”、或“拉杂比附”等等误区，而在传统易学与现代科学之间发现真正的历史结合点，从中国“科学易”三百年来具体的历史发展中去总结经验教训，提炼研究方法，开拓未来的前景。

与“科学易”相并列的“人文易”，也属现代易学的新流派，而又有其深远的历史渊源。《周易》作者以其对易道的深刻理解，明确意识到“天道”与“人道”、“天文”与“人文”的联系和区别，而强调“人道”、“人文”的意义。而人按一定的社会需要和价值理想去“观天文，察时变”，这一实践活动的意义已属于“人文易”的研究范围；至于作为人类文明的标志，“观乎人文，以化成天下”，更是“易道”的主旨而构成“人文易”的主要内容。足见“人文易”在易学体系中有其优越的地位。所以，“人文易”并非对传统的晋易、宋易中的义理内容的简单继续，而是对传统易学中“象数”和“义理”的双向扬弃和新的整合。

“人文易”的新整合，并非一蹴而就，而是一个历史过程，反映着永恒跳动的时代脉搏。作为走出中世纪的人文意识觉醒的反映，近代“人文易”的发展，也已有三百多年的历史。王夫之以他的易学体系，“其明有、尊生、主动等大义，是为近代思想开一路向”，为近代“人文易”奠定了理论根基。此后，许多论者继续开拓。或以“体用不二”、“翕辟成变”、“生生不已、自强不息”、“不为物化”的“人道之尊”等，来阐扬“大易”的“意蕴”；或据《乾》、《坤》两卦的“象辞”：“天行健，君子以自强不息”，“地势坤，君子以厚德载物”，来论证中华传统文化中源于“易道”的民族精神。这些先行者的研究与发掘，推进了“人文易”的发展，也启迪着后继者的继续开拓。

人文化成的价值和意义，是人对于天地人及其关系变易的认知和把握。《周易》采取“仰观”天文、“俯观”地理的“观”的方法，以及“近取诸身”、“远取诸物”的“取”的方法，对客体自然、社会、人生经验地进行体悟，以求观知天地“万物之情”状，化解了《易经》筮占先知的神秘性。“观”便需设计观者与被观者，有被观者，观者的观才得以实现，即获得了观；有观者，被观者才得以呈现，即获得价值和意义。“观”是感性认知，亦包含着理性认知，“观乎天文以察时变，观乎人文以化成天下”（《贲·彖》）。对于自然天文和社会人文的观知，是要进而察知、推知四时变化的规律和天下万物化生成长的规律，以及如何教化天下等。对于自然社会规律层次的体认，就是对于自然、社会本质的一种掌握，具有理性认知的意味。“知变化之道者，其知神之所为乎”（《系辞上》）。认知变化的道理或原理，就能知道神所作

为。仰观俯察天文地理,就能认知幽隐和光明的缘故,万物之所以生与死的根源,以及认识鬼神的情状和乐天知命等因果。这就是说,人具有认知自然世界和人类世界的能力,客体世界也是能够被人所认知的,不是不可知的。

《周易·贲》卦中,阳刚阴柔之爻交错而居于六个不同的爻位上,表征和符示着大宇宙、大自然中阴阳刚柔的交错。物相交错而共处,文采因之而成,由此而显。促成文采的,系大宇宙、大自然中阴阳刚柔的交错共处,则因之而成、由此而显的这种文采,即可名之曰“天文”。“天文”,大宇宙、大自然中因阴阳二气、阳刚阴柔两大相反势力的交错共处以及动态交感、排拒、消长而所促成的各种奇妙文采之谓也。与“天文”相对待而又彼此交相辉映的,即是“人文”。别卦贲由下离上艮两个经卦重叠所成。离的卦德,抑或离所表征和符示的物之德性、品格以及因此等德性、品格而所呈现出的气象,乃是“文明”;艮的卦德,抑或艮所表征和符示的物之德性、品格以及因此等德性、品格而所呈现出的气象,则是“止”。是以,贲卦所表征和符示的,就是“文明以止”。“文明”,即文采彰明。“以”,即而。

以“文明以止”诠释、界定“人文”,旨在提醒人们,人道的文采,社会人生的文采,应当臻于某一粲然彰明之佳境,臻此佳境而即以此佳境为依归,且确立不断前进、开放而不固步自封的人生向度,以日新此佳境,或持续不已地再层层提升此一佳境外,不再对其有其他向度上的改易。明晓了人文以及人文所应达致的粲然彰明的佳境,社会人生就有了明确的努力的方向。《周易》的慧见是,人观察大宇宙、大自然中的各种文采或各种自然气象,为的是明了时序的变化;而人审视和探索社会人生中的各种人文现象,为的则是明了社会人生之所然与所以然,明了社会人生之应然。

明确作为人之所以为人、人之所以为真正高大之人基本表征和根据的人文的内蕴,明确人文所应达致的佳境,以此而进一步构设有纲有目、纲目清晰可行的一系列人文价值理想、人文价值理念和人文价值指标,从而以通贯于此一系列人文价值理想、人文价值理念和人文价值指标中的人文精神熏陶天下,挺显此人文精神以及与此人文精神密相契应的这一系列人文价值理想、人文价值理念和人文价值指标的神圣性与庄严性,提倡个体的精神醒觉,使人人树立正大的人生向度,知所依归,知所向慕,知所遵循,从而翕然承化,以化民成俗,并由此而达成一种社会各阶层、各种社会力量乃至每个个体良性互动、井然有序的全新社会共同体,养成一种谐和完美、健康向上的全新社会风尚,令小至每个个体、大至总体社会人生皆层层提升,而日臻神圣庄严的人文之佳境,并渐趋人文之“化境”或人文之“妙境”。

无论中西方各自的“人文精神”有何不同的特点,它实际都指人与人类文化、精神文明这些基本的概念。在当今的世界,人类的生存与发展依赖于多元文化的并存互补,共同繁荣,以此来满足新世纪人类多方面的需求。而以中国传统文化的“天人合一”的精神为指导,我们就可以从更高的层次上把握住“交际”的含义,努力达到和谐交际的理想境界。东西方都以“天人合一”的精神更新超越自我,都以“天人合一”的厚重宽容精神像保护生物多样性一样尊重文化的“多元之美”,《周易》所论显与开示的“人文化成”思想,以其卓异的慧见,深深影响了中华文化和中华传统民族精神的形成与衍展,而且至今仍具有深值得我们玩味和借鉴的价值与意义。

第四讲 飞天与濡首

——《周易》卦例释读

为了使大家对《周易》卦辞、爻辞有清晰的认识，这里对《乾》、《坤》、《坎》、《离》、《咸》、《恒》、《既济》、《未济》等八卦进行分析、解读。“飞天”取《乾》“飞龙在天”之意，阐说《易》的肇始。“濡首”取《未济》“濡其首”的上九爻爻辞收尾，也用来照应《乾》始，相映成趣。

一、天道变化展鸿图——《乾》卦

《周易》六十四卦，首立《乾》《坤》二卦，很有道理。从宇宙的自然本体言，“乾”代表天，“坤”代表地，天之气为阳，轻清而上升；地之气属阴，重浊而下降；阴阳震荡，万物以生。生活在世界上的人类，从婴儿呱呱坠地，一睁眼就接触到天与地，这是活生生的事实。人类的一切知识宝库，包括自然科学、社会科学和生产实践，都在天与地这一大的宇宙环境中生成并储藏。因此，人要认识世界并改造世界，当然首先就必须了解天地及其发展变化。《周易》是我国现存最早的一部上古时代的百科全书，开篇《乾》《坤》，说明了作者的根本认识。

《乾》(䷀)的卦象是下乾上乾，由八卦中的《乾》卦(䷀)重迭而成。“——”是阳的符号。用“——”的三迭为䷀，象征天；再用两个“䷀”的重迭，象征天道万物那复杂的关系及其微妙变化。《乾》卦象征着天道刚健，运动不息。《说文》段注：“乾者，日始出，光乾乾也”。“乾”字原是日出时光芒四射的样子，因其发音近“健”，所以《易经》十翼中的《说卦传》，直接解释为“乾，天也”、“乾，健也”。《乾》的卦辞则说明了全卦的总义，曰：“乾：元、亨、利、贞。”这是《周易》作者通过对于自然的观察而对天的四种功能的总结。元，开辟元始。天地玄黄，宇宙洪荒，指的是开天辟地时的浑沌的宇宙本原。亨，亨通流畅。说的是物质运动及其发展变化，矛盾的运动就是事物的生命，人的身体气血不通就会生病，地球也一样，停止运动，也就会丧失生命活力。利，和祥有利。指事物发展的效果而言。贞，贞正坚固。要保持好的发展势头，就必须严格要求自己，按自然规律办事，而不走邪路。事物的成败，首先要从事物的内部找原因。卦辞是经中之经，是对《乾》卦之义的最原始的说明。作者认为天的本质是沛然以健的阳气，阳气运动变化，促进并主宰了世界的发展。从自然现象到人事变化，都是在乾天阳刚之气的催生下出现。所以《象》辞解释说：“天行健，君子以自强不息。”从“究天人之际”的角度看，这就是要求人们，一切事业的开端，首先必须效法天之所行，“自强勉力，不有止息”(孔颖达《周易正义》)。我们现在讲学习时所说的“活到老，学到老”，也有这个“自强不息”的意思。从卦辞我们看到了古老中华民族的祖先所应有的积极有为的奋发精神与勃勃生气。

下面再谈爻辞。《乾》卦六爻，每爻均有爻辞一则，以“假象寓意”的譬喻方法，来象征天道的刚健运动在不同发展阶段所具有的特殊含义。六爻表示事物由低级向高级发展的六个不同阶段或等次，象征事物发展变化中的上下、贵贱等等的不同地位、条件或身份。六爻之名，用数字表示，以“九”代表阳，“六”代表阴。古人以为《易》的阴阳之气从下而生，所以

从最下一爻开始,由下往上,依次是初、二、三、四、五、上。但《乾》《坤》二卦,除六爻有辞外,又多了无形之爻“用九”(《乾》)与“用六”(《坤》)的两则爻辞。这在六十四卦中,是为特殊,并非通例。各个卦的六爻把规定事或物的发展划分为两大阶段,初、二、三爻是下卦,也称内卦,属初级发展阶段;四、五、上爻是上卦,也称外卦,象征事物发展、转化已经完成的高级阶段。《乾》的爻辞多用“龙”或“君子”来作生动的象征喻示。“初九,潜龙勿用。”“潜龙”云云,象征阳气潜藏,龙蛇蛰伏。龙是古代传说中的一种神奇动物,它非常刚健,充满阳刚之气,上天入地,无所不能,变化无穷。龙的这些属性,就是由天派生出来的。但第一爻处位最下,是事物的开始,软弱无力,有待哺育与培养。因此,即使是神奇的巨龙,也一样有它诞生、发展以至衰亡的发展过程。犹如幼龙初生,无法一步就升空腾飞一样,这是自然之理。从人事看,也是如此。初生阶段,力量薄弱,只能隐忍待养,储蓄潜能,待到羽毛丰满,再图腾飞。“潜龙”,一说是圣贤处下位未显之时。像汉初的韩信,想当年汉王刘邦登坛拜大将,统率汉军取赵灭齐,最后消灭了“力拔山兮”的楚霸王项羽,韩信作为汉军统帅,威名显赫,英雄盖世。但据《史记·淮阴侯列传》载,他在青少年时,曾因贫困失志,遭受乡里流氓的嘲笑与侮辱,强迫他要么无故杀人,要么受钻裤裆之辱。韩信忍辱负重,不争一时之气,毫不犹豫地选择了后者。这就是“潜龙勿用”。“初九”的潜藏,正是避凶趋吉,为今后的腾飞作必要的准备。

“九二,见龙在田,利见大人。”田在地上。见,现也。“大人”,专指有道德的圣贤或君子。“二”是初级阶段的第二时期,处于下卦的中位。所谓中位,有两个意思:一指上、下卦的中位,下卦是二,上卦是五;一指全卦六爻的中位,一般是指五位。虽然“中庸”是后来的儒家哲学,但从《周易》经卦重视中位看,“擘肌分理、惟务折衷”的思维特点已经萌芽。就以“中医”的原始意义而论,并非指中国的医学,而是受《易》卦重视中位的启发,强调人体上下交流、阴阳气通的折中之“中道”。爻辞是说,经过哺育蓄积,年青的巨龙已初具力量,开始崭露头角,离潜出游,相机以图发展。虽然一飞冲天的力量尚嫌不足,但处位中而素质美,在起飞线上跃跃欲试,所以像人类社会的“大人”领袖一样,已为万众注目。

“九三,君子终日乾乾,夕惕若,厉无咎。”《乾》卦各爻,皆说龙为喻,唯独“九三”承“九二”之“大人”,而以君子为象。因此可以肯定,“龙”与“大人君子”有必然联系。乾乾,即健而又健。惕,惊惧警惕;若,语助词。厉,危险。咎,病也。爻辞是说,处于“九三”之位,君子终日警惕慎行,自强不息,这样就能脱离危难而消灾弭祸。从《乾》九三的爻位变化而言,宋朱熹《周易本义》云:“三,阳位重刚不中,居下之上,乃危地也……乾乾,惕厉之象……言能忧惧如是,则虽处危地而无咎也。”宋程颐《伊川易传》云:“在下体之上,未离于下而尊显者也。舜之玄德升闻时也……天下将归之,其危惧可知。”按九三犹在下体,乾卦主刚健之进,但下体则不利于速进,故有“夕惕若,厉无咎”之戒。“九三”处于由内卦向外卦发展转化的过渡阶段,“三”偏离“二”的中位,上升到下卦之巅,阳刚过强,可能遭刚折之危。所以大人君子要异常警惕,自强自救,以挽救功业于危险之中。

“九四,或跃在渊。”这又以龙为象。“或”,疑问副词,表示不确定的语气。爻辞是说,龙处“九四”之位,或进或退,可能不成问题。按九四升至上卦,上卦主进,故四同样处于进退之际,但不像九三有疑用的“或”辞,这是因为上下卦体有别。很明显,“九四”爻位,已由下卦脱出而升到上卦,处于上卦之下,虽有受压迫感,但紧邻“五”之中位,得以大力提携帮助,所以可进则进,可退则退,进退随机而发,而不必冒什么大风险。

“九五,飞龙在天,利见大人。”“九五”,爻位不仅处上卦之中,而且是整个卦(包括上、下

卦)的中位,“五”为阳位,这样,“九五”既中且正,最为吉祥,是事物发展到最为完美的境界。巨龙早已蓄足精力,一飞冲天,翱翔太空,占据了无限的活动空间。居高临下,得以尽情地施展才能与抱负。此爻为“君位”。古人常以龙代表天子,又称皇帝是“九五之尊”,就是从《乾》卦的“九五”化出来的说法。巨龙飞天,大人出现,领袖万物及人类,这种变化不是偶然的,而是经历了潜伏、跳跃、升退几个阶段运动的结果。这本来只是指杰出人物的自然发展规律。但一旦把“九五”之爻与“九五之尊”的联系,封建统治者就企图垄断《乾》卦,把它变为帝王一人之专有。可惜用《周易》来占卜,使用的是五十根蓍草,经过左右手多次的抽数,经由三变,得到位置最下的第一爻。经十八次变,可得到全卦六爻。这就带有一定的偶然性。帝王之尊用《易经》来占筮,不一定得《乾》卦九五;相反,布衣百姓,由于人数众多,占筮时得到《乾》卦“九五”的可能性更大。对此,宋太祖赵匡胤及其儒臣王昭素,曾有一段有趣的故事。据《宋史·儒林传·王昭素传》及《朱子语类》载:宋太祖问,一般人不是“龙”,怎么也会占到“九五,飞龙在天,利见大人”呢?言外之意,这最吉祥最完美的《乾》卦九五,当属帝王一人垄断才对。王昭素回答说,没有关系,当我们占到这一卦爻时,“飞龙在天”指陛下,而我们臣下则是“利见大人”。在这里,“利见大人”的“见”,原是解释为“现”,也即利于大人展现而大有作为的意思。但王昭素则直接释“见”为看见,也即利于万民瞻仰大人、以资楷模的意思。这样就在字义上巧妙地转了一个弯,以迎合帝王唯我独尊的心理。昭素虽为儒臣,但并不迂腐,巧妙地利用了爻辞,避开了一次灾祸。朱熹对此大加称赏,云:“此说得最好,此《易》之用所以不穷也。”

“上九,亢龙有悔。”亢,过高过甚。“上九”不仅位处上卦之上,而且高居于《乾》卦之巅,事物发展到极限,穷极必反,因而同时潜伏着盛极而衰的危机,构成了矛盾向相反方向转化的契机。居高位如不思危时,采取措施,防微杜渐,到时将出现无可挽回的后果。这就像“飞龙在天”,如果因为阳刚之劲十足,洋洋自得,只知一味地登高激飞而不回头,总有一天,会因力不从心而摔个粉身碎骨,这就叫“亢龙有悔”。不仅居高位的人如此,普通人做事同样也会碰到“亢龙有悔”的问题。譬如打仗,只知进而不知退,最后必然覆军杀将,自取灭亡。“有悔”犹如巨龙之“亢”而带来了令人后悔无穷的灾难。这是一般的理解。处在盛极而衰的“上九”之位,一味亢进必致“有悔”;而从反面思考,“亢”而知“悔”,懂得回头,正确处理矛盾,必然“无悔”。当然,关于“亢龙有悔”,还有其他的解释与譬喻。如李鼎祚《周易集解》引《九家易》,以为“盈不可久,若太上皇者也。”像唐玄宗李隆基于安史乱后称太上皇,居上为贵,但不在“九五”之位,故无民无权,犹如傀儡,受制于人,所以后悔莫及了。

“用九,见群龙无首,吉。”《周易》对于数字,有其特殊含义。筮得阳爻,或七或九,九是可变的老阳,七是不可变的少阳;《周易》主变,所以其筮法用九不用七。如果所筮六爻均阳,即以“用九”之辞为占。爻辞说,出现一群巨龙,都谦逊退让而不自居尊首,吉祥。说的是“谦受益”的意思。《乾》卦六爻均阳,亢进知退,明白转机,就能顺利,由阳刚转阴柔,完成由《乾》卦向《坤》卦的发展变化。所以王弼注解“用九”,是“以刚健而居人之首,则物之所不与”,与《老》《庄》“贵以贱为本”的道理相合。唐太宗李世民,就很懂“用九”的“群龙无首,吉”的奥妙。他训海太子说:“汝知舟乎?对曰:‘不知。’曰:‘舟所以比人君,水所以比黎庶,水能载舟,亦能覆舟。尔方为人主,可不畏惧!’”(《贞观政要》卷十一)皇帝与太子都是“龙”,是当然的国家元首。但他教训太子,“水能载舟,亦能覆舟”,应取“群龙无首”的态度,谦虚谨慎,兢兢业业,而不以领袖自居,这样才能坐稳天下。所谓“群龙无首”,并不是不要领袖,而是不以领袖自居,全心全意于国家民族,大办实事,干出成绩,自然大家心悦诚服,封建统

治得以巩固。这是“以退为进”的生活辩证法。

总之,《乾》卦对中华民族的传统文化精神影响很大。《乾》卦作为六十四卦之首,与其余六十三卦一样,有其自己的性质、特点和意义。但是它又与其他诸卦有所不同,它在六十四卦中占有特殊的地位。它和《坤》卦是“阴阳之根本,万物之祖宗”,其余六十二卦都是由《乾》《坤》发展而来的。《周易》作者认为天地是万物之本原,《乾》《坤》生诸卦犹天地生万物。这反映了作易者具有虽然朴素但却正确的宇宙观。《乾》卦阐释宇宙始万物、大自然的法则,至大、至刚、至中、至正,具备创始、亨通、祥和、坚贞的伟大功能,周而复始,无穷无尽,是人类至高无上的行为典范。因而,孔子不厌其详,从各种角度,反复加以阐扬。

《乾》卦经文部分,从总体上看,龙由潜而见,由或跃而飞天,喻事物发展有其由酝酿到发展,由低级到高级的发展过程,蕴涵着可贵的发展、变化观点。《乾》卦的传文部分,首先是《彖传》,《彖传》是对各卦卦辞意义的阐发。《彖传》把象征事物发展具有生长、发育、成熟、收藏的变化过程普遍化,使之成为自然、社会、人事变化的普遍进程。《乾》卦的《象传》多从社会人事方面阐发易理,它着重论述乾卦六爻爻辞,以龙为象,描述了龙由潜、见、惕到跃、飞、亢的变化过程。说明其所以“终日乾乾”,是因为世道反复;“亢龙有悔”,是由于物极必反。这都含有深刻的哲理。

世界并没有龙这种动物,“龙”是远古中华民族祖先的一种图腾崇拜,是一种在想象中创造出来的洋溢着刚健元气的神物。因此《周易》作者取来作为《乾》卦六爻的具体喻象。正如朱熹所说:“《易》一个物,非真是一个物,如说龙,非真龙。”(《朱子语类》)但后人通过对于《乾》卦的学习和运用,把天与龙等联系起来,认为《乾》为君,皇帝是龙,是天子,因此以“飞龙在天”赞颂皇帝为“九五之尊”,这是在进入阶级社会后,统治者把原始初民的图腾崇拜化为新的血缘宗法之龙的皇帝崇拜。但在现代,社会已进入了现代化的新时期,一改对于皇帝的个人崇拜,而以“龙的传人”称颂中华文化精神,要求发挥优良的民族传统。

《乾》卦除《彖传》、《象传》之外,还有《文言传》。《文言传》发挥《彖传》与《象传》未尽之意,多角度、多层次地解释乾卦卦辞和六爻爻辞。孔子如此阐释,其用意很可能是让学《易》者懂得易之卦辞与爻辞含义十分灵活。从不同角度,不同的层面,可以有不同的理解,应仔细玩索,耐心寻绎。如果把易卦卦辞、爻辞看死,以为只有一种意义别无其他,那就永远入不了《易》门。

二、大地母亲胸怀广——《坤》卦

宇宙本体为何物?的确很难描述。但人们却常用“开天辟地”四字,来具体形容宇宙的元始浑沌状态。天与地是一对矛盾,尽管所处地势不同,但是二者相关联,谁也离不开谁。天之下是地,地之上是天,天之为气轻清上扬,地之为气厚重沉实,轻清者易动尚变而具飘浮无定之态,厚重者拙朴主静而有坚定不移之姿,阴阳刚柔,一动一静,互为对待,相须而成。六十四卦中,《乾》后即《坤》,就是这个道理。《彖传》解释《坤》卦,说:“至哉坤元!万物资生,乃顺承天。”意思是说,大地配合上天,开创化生万物,于是地球上就有了自然的生机和生灵。再进一步,土地又是人类社会赖以立脚的基础。《左传》僖公二十三年记载了这么一个故事:晋公子重耳(即后来春秋五霸之一的晋文公)落难时逃亡到卫国,卫文公对他很不礼貌。经过五鹿(今河北汴阳县东)时,饥肠辘辘,于是向当地人讨饭吃,但当地人很不客气,从地上捡起土块塞给他。当时重耳很生气,想要揍他,但被他的谋士子犯所劝阻,并解释说:“这是上天赐给你的土地。”言外之意,有了土地就有了建国家立社稷的根基。重耳明

白了,于是向土块行礼,“受而载之”。后来晋文公强大了,打了回来,占有了卫国的土地,果然是受土得福。在肚子饿得发慌时,居然对不能吃的土块稽首行礼,可见古人对土地的重视。其实,何止是古人,今人也一样。游子远走千万里,经常随身携带故乡的一撮土,今日华侨,多有此例。现代诗人更是满怀激情,引吭高歌:“啊,地球,我的母亲”。古今说法虽然不一,但其中所包含的深邃哲理,却是精神一致,殊途同归。

《坤》(䷁)卦象是地,由八卦中的坤(䷁)两相重迭而成。“一一”的符号代表阴。《坤》的六爻皆阴,是一个纯阴卦。《说卦传》解释说:“坤,地也。”象征大地。又“坤,顺也”,象征阴柔温顺的事物。从文字训诂看,“坤”古文为“<<<”,“<<<”即“顺”的通假字。又因《坤》卦与《乾》卦相对而立,乾为君、为父、为男、为刚健;则坤为后、为母、为女、为柔顺。于是后人又引申出许许多多意思。后来卜筮释卦或研究者,就可以根据不同情况,来作具体的发挥。如果说《乾》卦强调天道刚健的自强不息,那么《坤》卦则性属阴柔,强调驯顺天道,静合自然,兼容并包,“厚德载物”。所以《彖传》说是“坤厚载物,德合无疆,含弘光大,品物咸亨”。也就是说,大地母亲张开了她那深厚广大的怀抱,用源源不绝的丰富乳汁,哺育着大地上所有的孩子(即地上的万物和生灵)。总之,没有矛盾,就不成事物。《乾》与《坤》,一阴一阳,一动一静,一进一退,一刚一柔,相反相成,构成宇宙自然的根本,形成了中国传统观念“一阴一阳之谓道”的文化源头。卦辞曰:“坤,元,亨,利牝马之贞。君子有攸往,先迷,后得主,利。西南得朋,东北丧朋,安贞吉。”关于六十四卦的卦爻辞,断句不同,则解释各异。我们则不拘一家,择善而从。卦辞的意思是说,《坤》象征土地,与乾天一样,具有元始开拓、亨通流畅、和祥有利、贞正无邪的四大属性或职能。但是大地顺天而行,不为物先,时时随行。乾为天之龙,地为坤之马,“龙马”相配,正是中国古称。所以这里以母马(而非公马)为喻,取其性柔而能行,以象征大地母亲那艰苦奋斗、滋育子孙的胸襟与德性。母马只要守持贞正无邪的品格,就具有战胜一切艰难困苦的力量。君子据此而前进,如果抢在人前盲目领头,必然迷失方向;要是上顺天道自然,紧随君主圣贤之后,克尽臣职,就是吉利之兆。中国古代,方位与八卦相配合,坤属西南,阴气蕃盛;艮属东北,阳气滋生。坤为阴物,往西南行,虽然遇阴获友,但又同类相斥;往东北则阳气渐生,虽然丧失了阴类朋友,但与阳刚呼应,阴阳相生,反而是通往成功的道路。这样只要安顺地守持贞正品性,就会吉祥如意。《汉书·律历志》曾解释卦辞中的“东北丧朋”一句,说这是阴阳“答应之道”,最后彼此庆贺。阳无阴不成物,阴随阳而彼此呼应,滋生万物,繁荣昌盛,则是“同心一统之道”,皆大欢喜,吉祥如意。不过这样以阴阳五行及方位之说来解释卦辞中的“西南得朋”、“东北丧朋”,恐怕不一定符合原始文本的历史,这是后来的象数《易》学家的现代视角的认识。今胡朴安《周易古史观总说》云:“《坤》之西南得朋,东北丧朋,言文王之国在西南,往西南必得朋;殷纣之都在东北,往东北必丧朋。”这一新解,比较符合历史文本的原义。而汉儒阴阳方位之说,只能作为参考。以后《蹇》卦辞“利西南,不利东北”,《解》卦辞“利西南,夙吉”,同样可依胡朴安说来解释。

人们又称《坤》卦是柔顺地辅助君主的“后卦”。在封建社会以前,皇后处于尊位,除皇帝外,无人能比得上,所以在我国故宫中,皇后所住的宫殿名“坤宁宫”。人们又常称皇后是“天下母仪”。但不管是“坤宁”之义,或是“天下母仪”,都是从《坤》卦引中出来,文化来源是很古的。据《新唐书·后妃传》载:唐太宗李世民的长孙皇后年青时回娘家,有两匹大马立于皇后的屋外,家人惊慌,占筮后“遇《坤》之《泰》”。当时的秦王李世民还处于兄弟建成、元吉的威胁之中。但释卦者认为,“《坤》顺承天,载物无疆;马,地类也;之《泰》,是天地交而万

物通也，又以辅相天地之宜”，具现“后妃象”，是个大吉大利的卦。长孙皇后受此启发，一生兢兢业业，辅助唐太宗建成帝业。如玄武门之变时，李世民授甲宫中，“后亲慰勉，士皆感奋”。由此可见，《坤》称“后卦”，并不是一切顺随别人而没有主张，而是强调辅助英明君主创建大业。一味温顺媚上的皇后，恐怕皇帝也不会真喜欢她。如《明实录》及《明史·后妃传》载，明神宗朱翊钧的王皇后，正位中宫四十二年，从来不敢对皇帝说个“不”字，一生唯唯诺诺。虽然如此随顺，但明神宗却很不喜欢，把她冷落一旁。因为从心理学角度分析，王皇后及三宫六院的千万美女，一味的顺随人，缺乏个性，作为一个人是不健全的，是精神残废，无法与明神宗产生感情交流。惟有郑贵妃一人，出身民间，身分低微，但作为一个颇富个性的聪明女子，却常对明神宗多所反驳，语有劝谏，甚至是嘲笑讥讽，也时有发生。但明神宗偏偏喜欢郑贵妃，她因此而专宠后宫，致令百官疑惧，以为对太子（王皇后生）不利。实际上，明神宗喜欢敢与他抬杠的郑贵妃是有道理的，因为三宫六院的千万美女，无一不唯唯诺诺，这使皇帝生厌，而有处身精神沙漠的苦闷。而郑贵妃的抬杠，却显出了女人的个性与魅力，使皇帝在精神饥渴中获得了充足的感情琼浆，他们的内心因交流而得到了平衡与满足。当然，像郑贵妃这样的女流，耍小聪明，也算不得什么“天下母仪”，与《坤》卦关系还不深。但像唐太宗的长孙皇后，却是《坤》卦的象征与典范。史称长孙皇后虽然柔顺，但为国家而绝外亲专权，又劝唐太宗纳谏，对于魏征的直言极谏，唐太宗有时恨得咬牙切齿，但经长孙皇后一劝，立刻醒悟。宫中马死，太宗欲杀养马人，皇后引春秋时晏子谏齐景公故事，数落为马杀人之过，她说：“百姓闻之，必怨吾君”，“诸侯闻之，必轻吾国”。作为“天下母仪”，也需要一股奋发向上的精神。《坤》卦的柔顺，是随顺进步，促进有为，而不是碌碌无为的庸俗阿谀逢迎拍马。

下面谈谈爻位爻辞。“初六，履霜，坚冰至。”在上下二卦的六爻之中，按《易》例初、三、五奇数为阳位，二、四、上偶数为阴位，阴阳各半。如果阳爻据阳位，阴爻据阴位，称为当位得正；相反，阳爻据阴位，或阴爻据阳位，称为失位不正。又象数中“九”代表老阳，“六”代表老阴，所以全卦六爻中，阳爻称“九”，阴爻用“六”。《坤》卦初六，处于下卦（又称内卦）之初，象征事物的萌芽阶段，阴据阳位，失位不正，表示阴气渐积渐盛，阳气衰退。在节候上，阴象征寒。就像足履微霜，虽非严寒，但却预示着严寒坚冰必降的自然规律。人们常说，“冰冻三尺，非一日之寒”，正是这个意思。用《易经》六十四卦来占卜的人，就应该具备这种未来的眼光，这样他的预测才会具有一定的科学价值。相反，拘泥于卦象卦辞而就事论事，反而是胡说八道，违背了作《易》者的原意。

“六二，直方大，不习无不利。”六二的爻位，阴据阴位，处于下卦之中，居中得正，非常吉利，爻辞是说，在阴柔上升的第二阶段，立位正直，居体端方，胸襟宽广，包容万物，从位、体、用三方面保持自然品质，这样虽然“不习”也无不获利。所谓“不习”，并不是无须学习。所谓“女子无才便是德”，这是后来封建社会中逐渐形成的传统偏见；而在奴隶社会中，则仍多少保存了某些原始公社母系社会的遗踪或残余，对妇女的歧视反而没有这样厉害。因而“不习”之“习”，是人为故意雕琢的意思，这句的正确解释，就是王弼所说的“不假营修而功自成”，强调自然的品质，反对虚伪矫饰，也就是大地的柔顺之道发出的自然光辉。

“六三，含章可贞；或从王事，无成有终。”与《乾》卦之君相对，这是从《坤》卦的臣道立言。六三已上升到下卦之终，处于由下卦向上卦也即由内向外发展的过渡阶段。阴爻处阳位，虽然处正非正，但阳位之势，内含阳刚美质，君子可以据此守正无邪；或者克尽臣职，辅助君主，“有善则归之于君”，“不敢当其成功，惟奉事以守其终”而已（见《程传》）。在古代，

特别是专制时代，伴君如伴虎，压抑了人性，即使有功也不敢自居，而是归功君主，所以古人有“无成有终”的经验总结，其中隐含了多少人生的悲慨。

“六四，括囊，无咎无誉。”六四已由下卦上升到上卦，处于上卦之初，由六三过渡而来，六三的“无成有终”的阴影宛然可见。“括囊”，就是把布袋的口子扎紧，意思是六四处上卦之下，下挤上压，虽然处位得正，但仍须谨慎小心，免开尊口，或杜门隐居，犹如扎紧口袋一样，才能保全自己，虽然“无咎”，却也因此失去了荣誉。荀子对此非常不满，批评这些“无咎无誉”的“括囊”之人为“腐儒”（见《荀子·非相》），说是造就了大批乡愿无益于社会的发展，这说明了旧社会对于人材的严重压抑。为求生存，不得不“括囊”无为，中国漫长的封建社会，进步缓慢，多少与此“括囊”观念有关。悲哉！

“六五，黄裳，元吉。”六十四卦中，“五”是全卦的主位。《坤》称后卦以此爻为据。《坤》卦六五，虽然阴据阳位，失位不正，但却处于中位。古人极重中道。阴柔虽处尊位，但行中道而谦恭下士，自然被下面的人臣百姓所拥戴。在古代的阴阳五行学说中，青、赤、黄、白、黑，黄为土色，方位居中。黄色正是“中道”的象征。而“裳”则是下面的裙服，象征谦下。行中道而谦下待人，当然无不大吉大利。所以六五之爻，穿上黄色裙裳，吉祥如意，是个至为完美的征兆。刚阳五行学说，虽是后来战国时代兴起的，但论其思想渊源，早滥觞于六十四卦。《周易》并非儒家专书，这也是一个佐证。《坤》之六五，虽然其爻吉祥至美，但并非所有人占得此爻都是吉兆。如春秋时鲁国的费邑宰南蒯，欲以费邑叛鲁降齐，筮得《坤》六五的“黄裳，元吉”，“以为大吉也”。但子服惠子坚决不同意而斥之，他说：“忠信之事则可，不然必败。”认为《坤》六五的随顺，是服从于积极、进步、正义的自然要求，所以称“元吉”；而叛乱之事，则与正义事业相反，违背了作《易》者的原意，所以“筮虽吉”，但不可行（事载《左传》成公十二年）。这是一种聪明的释卦与预测，表现了解释者的进步思想倾向，同时也是“《易》无达占”的一个生动例证。

“上六，龙战于野，其血玄黄。”上六是事物发展到顶点的转化阶段。但阴气盛极而衰，阳潜其中而生，阴阳摩荡，对立转化，所以用“龙战于野”作譬喻。所谓“战”，象征天地阴阳的矛盾与碰撞。也有人把“战”释为“接”，认为阴阳二气交接互合。解释有异，但精神实质并无二致，都强调了阴阳矛盾的对立和转化。其血玄黄，其实即指天地，古人说“天地玄黄，宇宙洪荒”，以血色喻，天玄地黄，天地为阴阳和合，所以能产生万物，厚载不偏。

“用六，利永贞。”意思是说，用“六”数代表阴柔事物，利于永远守正无邪。所谓贞正，就是明白《坤》卦柔顺的理势，柔而化刚，刚柔相济，所以吉祥吉利。

总之，《坤》卦继《乾》卦之后，贯穿自始至终是天尊地卑、地以承天的意旨。它的六爻都是阴，与《乾》卦的六爻都是阳正好相对。六十四卦自乾坤开始，每两卦在卦画排列上都表示一定的关系，即两卦的卦画不反则对。事实上，六十四卦的其余六十二卦全由《乾》《坤》两卦相与交错而来，乾坤没有了哪一个都产生不了六十四卦。犹如天地共同生成万物，乾坤亦一起创生易卦。《坤》卦的大意，在于揭示阴与阳既相对立，又相依存发展的关系，在这对矛盾中，阴处于附从的、次要的地位，依顺于阳而存在、发展。从初爻“履霜，坚冰至”，是对自然气候变化的总结，含有事物发展由量的积累到质的变迁的哲理，到“龙战于野，其血玄黄”，总结阴阳之间的激烈冲突，表明阴阳既凝结而统一，又“龙战”而斗争，达到阴阳的转化。将乾元和坤元的特性加以综合思考，不难体会出古人对对立统一思想揭示是十分深刻的。

《坤》卦，阐释了伟大的地道，在宇宙创始万物的过程中。天创始万物，地负载万物完成

生命。同时，提出了“敬以直内，义在方外”的论点，示人以修己待人的高尚品德；“阴疑于阳必战”的命题，强调了对立面的斗争。在着重宣扬坤阴必须顺从乾阳的同时，又强调阴阳不调，必发生战斗，意味深长。因此，必须深切体认其主从关系，坚持纯正，冷静达观，通权达变，掌握变化，柔而能刚，善用柔的法则，才能够逢凶化吉。有了《坤》卦的启示，刚柔相济，阴阳相生，“一阴一阳之谓道”的辩证观念就愈加牢固地生根发芽，植入人心，成为影响千秋万代的中华民族的重要文化观念。

三、高歌正气越险道——《坎》卦

《坎》卦第二十九，序次于《大过》卦之后。《序卦传》说：“物不可以终过，故受之以《坎》，坎者陷也。”意思是说，事物的发展不能终久地过泰过甚，过极之后，必有险难，所以《大过》卦后自然就有《坎》卦，“坎”就是险陷的象征。不管是宇宙自然或社会人生，所谓“世世太平”，只是一种乌托邦式的良好愿望。实际上，有风调雨顺的太平盛世，也就有了地动山摇的艰难险陷。如唐玄宗的盛唐之世，人们沉湎于盛世繁华之中，置身太平，早已忘掉战争的狼烟。太平时节，腐朽的统治者不知居安思危，兢兢业业，而是穷奢极欲，醉生梦死，必然会掉进险陷之中而不能自拔。只有正确对待，才能逢凶化吉，避免“大过”之后的坎陷。在漫长的人生道路上，谁能担保一世平安而无灾无难？关键在于端正态度，准备跨越坎陷，做到有备而无患。旧社会中的志士才人，常有哀吟悲唱：“壮士志未伸，坎坷多千酸。”（《三国志·刘勋传》裴注引《文章叙录》杜挚与毋丘俭诗）这是社会性质所决定，怀才不遇，常入坎陷，充满了人生的悲剧色彩。即使在社会主义的今天，也常有悲壮的颂歌激彻云霄。焦裕禄为改变农村的落后面貌而献身，探溯河跨源的“黄漂”队员遇难……为了开拓美好的明天，人们不知越了多少激流险陷！因此，为了夺取胜利，迎接新的曙光，如何从坎陷中脱险，拯溺救难，成了人们经常讨论的人生问题。古人因此而有《坎》卦之设。

《坎》的卦形为☵，上下都是坎(☵)，象征险陷。坎的自然象征物为水，水能载舟，亦能覆舟，这是古人早已说过的。火刚猛燥热，人们知避其害；水性柔弱，人常狎玩之而丧命。所以《坎》的上下卦都是坎，意思是险之又险，危难重迭而至。所以《象传》说是“水洊(jiān)至，习坎”。洊，再也；习，重迭。人狎玩于水中，水流滔滔而至，使人陷于重重的危险之中。《象传》也说：“习坎，重险也，水流而不盈。”水流不满坎陷，象征其深危莫测。人生有险，事出自然。但是处坎之时，待险之道，因人而异，效果不同，这是《坎》卦一再淳淳告诫的道理。

卦辞曰：“习坎，有孚，维心亨，行有尚。”尚，崇尚，崇拜。卦辞是说，《坎》卦象征重迭而至的险陷。但是面对险陷，只要心有诚信，胸怀大志，思想活跃而通畅，积极开动脑筋，想法排难脱险，这样毅然前行，就会被人视为先行的英雄而加以崇拜。面对险陷，因其立场、观点、方法、态度的不同，就会有完全不同的待险之道：有的为挤人下水，以求踩别人的尸体渡险，结果成了人所不齿的无耻之尤，效果是害人又害己，如《红楼梦》所称“反误了卿卿性命”。真的大智大勇，在艰险面前，“有孚”而“心亨”，心里思考，动坦然，常行于所当行，常止于不可不止，还有什么困难能挡他们前进呢？黄河在晋陕峡谷中奔腾，每年从黄土高原上走了十亿吨沃土泥沙，严重的水土流失，混浊厚重的黄河经常泛滥成灾，给神州大地带来了巨大的灾难和苦痛。面对天灾人祸，中华儿女从未屈服。几千年前的大禹治水，辟壶口凿龙门，中流砥柱，风雨屹立，疏导天上之水万里入海。《易林》(《坎》之《比》)诗曰：“禹凿龙门，通利水源，东注沧海民得安存。”虽然从今天的实际看，离开根治黄河水害相距甚远，但从精神上却永远鼓舞了中华民族，如何正确对待险陷之难。我们的祖先，曾经用最原始的

工具加上双手，去开天辟地，终于创造了光辉灿烂的古代中华文明，雄踞于世界峰巅，令人敬仰。今天我们这些中华儿女，怎会甘居落后，而不奋起追赶？“越是艰险越向前”，铮铮誓言，激励我们跨越新的坎险，去开拓广阔的新天地。三门峡的黄河水道有个中流砥柱，古今骚人墨客千古传颂。为什么？因为它巍然屹立在急流险滩之中，雨横风狂，绝不退缩。它是战胜艰险的中华民族性格的象征，曾读邓伟志《站在中流砥柱上》一文，很有同感：“我好不容易登上了中流砥柱……脚下，河水一泻千里；前后，惊涛骇浪；左右，骇浪惊涛；头上，一条长达数百米的水龙腾空而起。站在中流砥柱上，滴滴雾珠不时飘落在我脸上——这要是在别处，我也许会躲开，可是在中流砥柱上，我只觉得这是一种享受，享受这危中安，险中夷的壮丽，享受这动中静，流中止的和谐。”（《人民日报》1988年12月19日）生活须要不断的革新和创造，而开拓创造就意味着跨越新的坎陷。坎陷之前，寓藏着新的和谐，真正幸福的人，正是敢于面对坎陷而纵声歌唱的儿女！下面分析爻象爻辞。

“初六，入于坎窞，凶”。窞，深坑。爻辞是说，初六，陷于重重险难，有凶险。初六处全《坎》之下，位在坎坑的最深处，阴处阳位失正不中，本身阴柔乏力，又上与六四无应，无人伸出救援之手，所以有凶象。爻位爻象启示人们，履险须秉刚正之气以行乎中道，初六违此至理，所以《象传》说：“习坎入坎，失道凶也。”履险有道，尚不能仅凭匹夫之勇而胡撞乱闯。《三国演义》写吕布为天下第一猛将，武艺高强，天下无敌，但身处乱世，履险无道，胡乱厮杀，最后被曹操擒斩于白门楼。合于初六“入于坎窞”的凶象。

“九二，坎有险，求小得。”爻辞是说，九二，坎陷中罹难，不放弃点滴机会以求脱险，必有收获。九二二阳处阴位失正，又位在下坎之中，灾难深重，险陷正深，当然一时无法摆脱困境。但九二又居下坎中位，秉阳刚之气行乎中道，以诚信比于上下二阴，合于履险之道；又九二与六三，六四互卦为震(䷲)，震足善动，可见九二爻象，已寓藏脱险之力，所须等待的只是时机，只要不放弃点滴机会，必有所获。现代武侠小说的名家，无不明于《易》理，常在“坎有险，求小得”上埋下伏线，大作文章，把英雄侠客的排难救险，写得波澜跌宕，很有生气。孟子曾说：“流水之为物也，不盈科不行。君子之志于道也，不成章不达。”（《孟子·尽心上》）流水出坎陷之坑，不积流则不满，不满则不行，怎能出坑脱险而自由奔流呢？因此，在险中积滴水细流，不放弃微小生机，则将成其大业。黄寿祺，张善文《周易译注》有一说明，析理颇为精当：“明人陈仁锡曰：‘求其小，不求其大，原不在大也。涓涓不已，流为江河，如掘地得泉，不待溢出其外，然后为流水也。’”《折中》引录此语，并指出：“说极是。凡人为学作事，必自求小得始，如水虽涓涓而有源，乃行险之术也？”诸说“从九二阳居坎中，求小得大的行险之道，分析卦辞及《小象传》的意旨，似颇可取。”

“六三，来之坎坎，险且枕，入于坎富，勿用。”枕，马其昶以为古文作“沈”，没也。爻辞是说，前后左右都处重险，在急流险滩中时浮时沉，被冲到深坑重陷之下，无所施其才能。六三阴处阳位，上又无应，有失中正，居下坎之上，下坎之险且止，而上坎之陷又到，前后左右，皆是险陷，故爻辞称“险且枕，(沈)”也。比如陷于森林沼泽泥潭之中；愈是挣扎，陷没愈快，所以爻辞戒以“勿用”。但与初六之“凶”相比，初在重险之下，其“凶”难救；而三夹在二、五两阳之间，二阳中实，体水之德，有援溺救人的诚心，所以六三虽已“勿用”，而仍有被救出陷的一线生机。

“六四，樽酒，簋贰，用缶，纳约自牖，终无咎。”簋(guǐ)，盛黍稷之类的方形食器。缶，盛水的瓦器。爻辞是说，六四，一杯淡酒，两盘素食，伴以瓦罐白水，通往明窗虔诚地奉献纳约，是终必无咎害。六四阴居阴位得正，已从下坎的深重险陷中脱出，虽处上坎之下，但上

坎险陷较浅，自己力求脱险之心虔诚又不夹私心杂念，所以虽然杯酒淡食而白水以奉献，礼虽薄而心诚，如“纳约自牖”，上得九五阳刚之尊的鼎力相助，怎么会有咎害呢？所以《象传》解释说：“樽酒簋贰，刚柔际也。”刚柔交接，阴阳相济，从各方面全面培养与增强自己内在的脱险力量，总有一天，力量达到可以脱险而出，所以爻辞称“终无咎”。

“九五，坎不盈，祗既平，无咎。”祗，《周易译注》以为当作“坻”，通“坻”，小山丘。爻辞是说，九五，水流进险陷之坑，尚未满盈前行，但前面阻挡前进的小山丘业已铲平，必无咎害。九五处坎之中，为上下阴虚所陷；又与六三、六四互卦为艮(䷳)，艮为止，象征流水不盈科而止于坎陷之中，有尚未出险之象，此爻辞所以称“未盈”。功力不到，自然一时难以完全摆脱困境而脱险。但是如果水盈科而继续前行，则必然脱出险陷。九五下虽无应，但上止一阴，所陷未深，压力不大，又是行将出险的兆象。加以居位中正，秉阳刚正气，内怀诚信而用力深厚，成一卦之主，为全卦脱险动力之所在，终能拯溺脱陷，救人自救，加以阻挡流水前进的小丘既然已经铲平，接着填坎出陷，则指日可待。所以爻辞称“无咎”。于此可见，全卦主旨，强调行乎中正，为履险之道。

“上六，系用徽纆，寘于丛棘，三岁不得，凶。”徽纆，《周易集解》曰：“马融曰：‘徽、绳，索也。’刘表云‘二股为徽，三股为纆。皆索名以系缚其罪人矣。’”丛棘，古代刑狱周围，常树荆棘以防囚犯逃亡。爻辞是说，上六，用绳索捆绑囚犯，关押在丛棘刑狱之中，三年都不能获释，有凶险。上六处《坎》卦之极位，陷深险极，灾难深重，无法自脱，故有此象。按《说卦传》，“《坎》其于木也为坚多心。”《周易集解》引虞翻曰：“阳刚在中，故坚多心，棘枣之属也。”棘有刺，因此《坎》卦有丛棘牢狱之象。又上六变阴为阳，则上坎化巽(䷸)，巽有绳索象，绳索用以捕系罪犯。故上六以“徽纆”及“丛棘”为喻。被捕入狱，置身坎陷，已呈凶象。加以三年不得获释出狱，则凶象毕露，性命不保。据《周礼·秋官》云：“司圜，掌收教罢民，凡害人者，弗使冠饰，而加明刑焉，住之以事而收教之。能改者：上罪三年而舍，中罪二年而舍，下罪一年而舍。其不能改，而出圜土者杀。虽出，三年不齿。”所谓“司圜”相当于现代劳教机构的长官。劳教三年还不思悔改者，则刑而杀之，凶险无以复加。即使偶然逃出狱外，也为君子所“不齿”，如人类垃圾，虽生犹死。所以，《象传》称“上六失道”，所谓“失道”，就是违反了秉阳刚中正之气以履险脱陷的正道。

总之，《坎》卦，阐释了谨慎处险的道理，设险用险，意义重大。大过是阳之过，坎是阳之陷，一阳陷入二阴的包围、挟持之中，所以险。坎险有普遍的意义，天有天之险，地有地之险，人有人之险。险是有害的，但在一定条件下也可能有利。卦辞主于勉励，说明面临重重险陷之际，只要不失诚信，就能排除险难。卦中六爻皆不言吉，可见处险之险，出险之难。初、上两爻处在二、五两阳爻之外，所以最凶，没有出险的希望。二小得，五不盈。弄得好，或可能出险。三四情况介于初、上与二五之间。三要善于等待，四要质实谨慎。如此方可无咎。《象传》提出“君子以常德行，习教事”，即坚持道德修行，使之常新，习熟政教之事，不可停滞不前。这样就能克服险阻，成就事业。这种对待困难和险阻的认识与态度是十分可取的。设险用险，与拯溺救险辩证统一，学问很大，事关国家兴亡，怎能不学习和研讨？而对于自己一方的履险之道，当然是力争尽快地顺利脱出坎险。但也有特殊情况，为了进步和发展，而甘冒新的风险。因此，它主要是象征精神上的“用险”。一个面对险难而毫不畏惧的国家与民族，必然大有希望。“险之时用大矣哉！”

四、养火以正成文明——《离》卦

《易》卦上经的最后一卦是《离》，序次第三十，在《坎》卦之后。《序卦传》说：“坎者陷也。陷必有所丽，故受之以《离》，离者丽也。”意思是说，事物陷于坎陷之中而力求脱难出险，就必须有所附丽，以待救援。“离”就是附丽。从上经看，《坎》《离》二卦在最后；但从六十四卦看，则处于上、下经卦的中位。这种卦序的编排设置是有道理的。《坎》的卦形是姜，《离》的卦形是☲。《离》之与《坎》，是爻画奇偶完全相反的正对卦（或称错卦），它们都是由纯阳卦《乾》与纯阴卦《坤》变化而来。《乾》(☰)的二、五变阴则为《坎》；也可说《坎》之六二、六五二爻来自《坤》的中爻。《坤》卦的二、五化阳则为《离》；也可说《离》的九二、九五两主爻来自于《乾》之中爻。《坎》《离》实为《乾》《坤》的变卦。而六十四卦最后的《既济》与《未济》二卦，《既济》(☵)是下离(☲)上坎(☵)，《未济》(☲)是下坎(☵)上离(☲)，都是由坎、离二卦变化而来。所以《易》卦开篇《乾》《坤》二卦；中间为《坎》《离》二卦；最后是《既济》《未济》二卦，从六十四卦中所占的位置看，六卦分三组，有其内在的必然联系。起首《乾》《坤》开天辟地，阴阳震荡，生化万物；中间《坎》《离》，自《乾》《坤》二、五两个中爻变化而成，人称天地之心，造化之本。清陈梦雷分析说：“天一生水而二生火，坎(☵)藏天地之阳中，受明为月；离(☲)丽地阴中，含明为日。坎为水而司寒，离为火而司暑。坎为月以司夜，离为日而司晨。”（《周易浅述》）天地万物的生命跳跃，怎么离得开日月水火昼夜寒暑的转接摩荡呢？又中医把人体比喻为一个小天地，以五脏器官分配属五行，肾属水脏，心属火脏。通过“水”“火”，与《易》卦相联系，以火脏之心属离，水脏之肾属坎。坎离相补，水火相济，人的生命得以繁殖、延续和发展，其功用何等重大！试想人的五脏中心肾何等重要，如天地之日月，运行不息；如水火相济，化育万物。医家称心为“君主之官”、“神明出焉”（《素问·灵兰秘典论》），所占地位不说而知。而肾则是“先天之本”（《医宗必读》），人的生命繁殖、生长发育和健康状况，与之密切相关。但心肾水火，是矛盾的辩证统一，才能构成生命现象，如《医贯》所称：“肾中非独水也，命门之火并焉。”也就是说，肾坎虽主于水，但内寄心离之火，水火相济，刚柔转化，因而成为生命之门。由种种现象观察，《坎》《离》所以上承《乾》《坤》，而贯串于六十四卦之中，如经络中的血之于生命，奔流变幻，不可一日或息。而《既济》《未济》二卦，又是《坎》《离》的变卦，如果溯流探源，当然也是间接源自《乾》《坤》二卦，所以作为六十四卦的最后压阵之卦。于此又可见《易》卦序次，首尾呼应，中气联贯，开阖变化，自成系统。《坎》《离》二卦实是小《乾》《坤》。因此在传统的八卦方位中，《先天八卦图》是乾南坤北，而发展至《后天八卦图》，则变为离南坎北，从二图方位移易的情况看，可知坎、离在六十四卦中的重要地位和作用。

《离》的卦形是☲，上离下离(☲)，象征附丽与光明。与坎为水、为月相反，离的自然象征物为火、为日，日与火都是光明之源。上下两离即为重迭以明的意思。但是光明是怎样来的呢？光明为虚物，必须附着于一定的物质才能发出。明来知德《周易集注》说：“离者，丽也。一阴附丽于上下之阳，丽之义也；中虚，明之义也。离为火，火无常形，附物而明，邵子所谓火用以薪传是也……（离）火中虚而暗，以其阴也；（坎）水中实而明，以其阳也。有明必有暗，有昼必有夜，理之常也，所以次《坎》。”《离》卦之设，合于自然常理。在自然界与人类社会，不管什么光明之源，本领有多大，如果没有一定的附丽关系，行吗？太阳之明，如果不在宇宙空间占据一定位置，依附天体运行，怎能形成太阳系呢？太阳即使有光，其光波光能又通过什么物质媒介传播到各个星球呢？火炎昆岗，玉石俱焚，光芒万丈，威力无

穷。但是,如果火不依附于燃烧的物质如木头、石油之类,火源何在?其实何止太阳,火焰,世上万事万物各有其一定的附丽关系。所以《彖传》说:“日月丽乎天,百谷草木丽乎土。”作为万物之灵的人类,则附丽于一定的社会关系中。人类永远无法揪住自己的头发,跳出自身所依附的地球。秦皇汉武、唐宗宋祖、成吉思汗,仗剑横扫六合,叱咤风云,他们是时代的精英,古代社会的骄子。“俱往矣,数风流人物,还看今朝”。即使是一代雄主,也随着一定时代和社会的消逝而消逝了。《彖传》释《离》有“重明”之说,这主要是从横向的空间角度伸展。夜间如果只有一盏路灯,则昏幽黑暗,但若所有路灯同时闪耀,则为“重明”,灯火通明如同白昼。从社会角度看,古代社会的安定,同样有待于君、臣、百姓上下皆“明”。共同为国家和民族的进步作贡献,这是“重明”。如果君明臣暗或臣明君暗,社会则依然黑暗。于此可见《离》卦“重明”的意义。又《象传》释《离》挂有“明两作”之说,这是从纵向的时间延续的角度立论。如果光芒一闪而逝,即使是天才,也很快丧失生命力,其所作所为是很有限的。正常的是,前明将烬,后明继之,如日落而月出东山之上,月沉而日升于东海之滨,交叉迭现,光照人间,永不熄灭。从社会的历史发展看,每个时代都有其闪光点,有其创造和贡献,点点闪光连贯成串,构成了中华民族五千年光辉灿烂的文明史。《象传》解释说:“大人以继明照于四方。”虽仅从统治者占领历史舞台的视角出发,缺乏人民群众创造历史的历史唯物主义观点,有其历史局限,但以“继明”来谈历史,则所论不差。

卦辞曰:“离,利贞,亨;畜牝牛吉。”牝牛,母牛。卦辞是说,《离》卦利于坚守正义,前途光明,道路通畅,如畜养母牛一样吉祥。在八卦中,离为火。火对于人类文明的产生发展有着举足轻重的作用。原始人钻木取火,在文明的道路上跨出关键性的一步。如果原始人满足于温暖的气候,用野果果腹和茹毛饮血,人与动物就没有多大区别。谯周《古史考》曰:“古者茹毛饮血。燧人(氏)初作燧火,人始燔炙。”其实,火发明之后,岂止饮食文化的进步,简直成了人类文明进化的动力和能源。所以《白虎通》说:“火之为言化也,阳气用事,万物变化。”如果没有火,即使是处于西方殖民时代的鲁滨逊,也无法在海上孤岛生活下去。千万年的漫漫长夜,文明的人类怎能忍受?有火就有了光明与文化,但光明与文化必须有所附丽,古人说“薪尽火传”,就是精神文明依靠世代相传而延续和发展。从卦体看,《离》卦四阳二阴,阳爻多而阴爻少,正是火性刚猛燥烈于外的征象。但从矛盾的角度看,相反相成,阴爻恰是使阳刚燥烈出于险陷的救星和希望。因此水性阴柔,但《坎》为阳卦;火性刚烈,而《离》为阴卦。《离》卦六五、六二两中爻皆主“吉”象,特别是六二,处位中正,尤为“元吉”。所以为全卦阴柔之主。以阴济阳,以柔救刚,使离火之明因其附丽而有所限制,不会盲目蔓延成灾,最终就能于有益之地而赐福人类。也就是说,离火之明,必须养之以阴柔中正,才会至善大吉。火之养失正则成灾,明之养太过则失之苛察。如项羽率楚军“西屠(秦京)咸阳……烧秦宫室,火三月不灭”(《史记·项羽本纪》)。秦始皇焚书,还有某些节制;而项羽则肆无忌惮地一味烧杀。不仅财产损失,生命灭绝,就是人类文明也遭到劫难。如古代珍藏的图书典籍的损失,就永远无法弥补。楚火之毒,胜于秦火。又如汉明帝及唐德宗,其明之养失正,自以为才干过人,明察秋毫,结果流于苛察,朝廷人人惊慌无所措手足,还有谁愿说话或办事呢?这就很难形成上下交心,君臣互济的局面。阴阳失调,上下不通气,国家怎能不衰退?唐德宗几次被叛军包围,逐出京师,困于奉天,朝不保夕,岌岌可危,与其苛察为明大失人心有关。反之,顺应自然规律,养之以阴柔中正,则离火之功为文明之始。从正反面事例,生动地解释了卦辞“利贞,亨”的深邃含义。但卦辞为何又称“畜牝牛吉”呢?原来,《离》之中爻出于《坤》,《坤》有牛象,而《乾》为天;《坤》为妻,有女象,则《坤》又有母牛象。

牛为阴柔之畜，母牛又为柔之柔者，任劳任怨，外刚强而内温顺。与《离》卦外阳刚而中阴虚的卦体又有某种相似之处。《周易折中》胡炳文曰：“《坎》之明在内，以刚健而行之于外；《离》之明在外，当柔顺以养之于内。”所以卦辞以母牛为喻。

下面分析爻象爻辞。“初九，履错然，敬之，无咎。”履，行也。错，交错。然，语助词，无实义。爻辞是说，初九阳刚躁动，交错于胸，只有保持恭敬谨慎，才能免除咎害。来知德《周易集注》曰：“错然者，刚则躁，明则察，二者交错于胸中，未免东驰西走。惟敬以直，内则安静而不躁妄，主一而不过察。则敬者，医错之药也，故无咎。无咎者，刚非躁，明非察也。”从爻位爻象看，初九居《离》之初，刚明始动，炎火上升。就像一个有才华的贤者，一崭露头角就锋芒毕露，很容易招惹俗妒。在附丽之初，寄人篱下，这样很可能莫名其妙地成为众矢之的，一开始就葬丧了自己的事业和前程。所以爻辞提倡以敬避害。又初九爻变，则下离变为艮(䷳)，艮有路径的象征，而路是人走出来的，所以《离》之切九爻辞称“履错然”，履者行路之事，爻辞与爻象相合。

“六二，黄离，元吉。”黄，五色之中色，古人认为代表了最为尊贵的中和之美。所以帝王以为服色，禁止臣民服用，违则僭越有罪。爻辞是说，六二，附丽之物呈中正的黄色，至善大吉。从爻位爻象看，六二从《坤》之中爻变化而来，《坤》为土色黄，所以六二爻辞有“黄离”之象。又六二阴居下离的中正之位，为全卦之主。处附丽之时，收敛上下阳刚躁烈之焰，以行中正之道。在全卦六爻中，爻称“元吉”，最为完美和祥。杨万里《诚斋易传》解释说：“六二当文明之世，居大臣之位，而能以谦柔之德体中正之道，此其所以获甚大之吉，为一卦之盛也。”他并以周公谦事成王以日新其业为例，加以历史的说明。

“九三，日昃之离，不鼓缶而歌，则大耋之嗟，凶。”昃(zè)，日西斜。缶，瓦器，古代民间常用作打击乐器。大耋(dié)，极言人之年老。《诗·东邻》毛传：“耋，老也。八十曰耋。”爻辞是说，黄昏时刻，残阳附丽垂挂于西天，这时的老年人如果不击缶歌唱，自得其乐以鼓舞精神，而是对景伤情，叹老嗟病，兴日暮穷途之悲，那就会把人导入凶险之途。《周易集解》引荀爽曰：“初为日出，二为日中，三为日昃。”所以九三爻辞以“昃”立象为喻。从爻变看，九三变阴而下卦离化震(䷲)，震动躁妄，不耐日暮；又九三与九四、六五互卦为兑(䷹)，兑为“口舌”，有歌唱之象，所以爻辞以“鼓缶而歌”立象作喻。而从爻位看，九三处重离之间，上离之极，前明将尽，而后明当继之时。盛衰相继，本是自然之理。从积极方面思考，应该“鼓缶而歌”；而消极者则兴“大耋之嗟”；二者吉凶判然有别。《离》卦原是强调附丽之事应该柔顺守正以保持畅达亨通的人生哲学。但九三爻象爻辞以老年医学保健的生动例证，说明了老年人如何正确对待死生之道的生理变化和心理需求。老年人的生理特点是，远期记忆甚为清晰，而近期记忆较差，一旦面对落日之景，容易产生人生易老来日无多的悲观心理，这又使人过早衰退，加速生命的老化和死亡。《易》卦作者认识这一道理，如果老年人不“鼓缶而歌”，生命之火就会过早熄灭。其实，所谓“鼓缶而歌”也是一个比喻而已，强调的是通过一切正常的有益活动来保持开朗活泼的心绪，有助延年益寿。这里强调的是化消极为积极，值得借鉴与提倡。老年人喜欢回忆与思考，这并没错，但回忆应多想积极方面，而不要老是吊古伤今。《世说新语·言语》曾记载了谢安和王羲之的一段对话：“中年伤于哀乐，与亲友别，辄作数日恶。”王曰：“年在桑榆，自然至此。正赖丝竹陶写。恒恐儿辈觉，损欣乐之趣。”以丝竹音乐来陶冶性情，为延续生命之火添膏加油，同样是积极的“鼓缶而歌”。现在城市中众多的退休老工人，如果成天闷在家中，家务不做，书能不看，说是享福，实际无所事事，百无聊赖，这是一种消极的“大耋之嗟”，只会促寿而失去享福的机会。其实何止是老年

人,即使一般的自然与社会,盛衰变化,也是常理。但不管在何种衰退环境中,保持一颗积极健康的心灵,非常重要。冬天来了,春天还会远吗?

“九四,突如其来如,焚如,死如,弃如。”如,语助辞,无实义。爻辞是说,九四,火炎上升,烈火燃烧,气焰突如其来,但很快薪尽火息,灰飞烟灭,迎来的是一片死的静寂,被人抛弃而不屑一顾。九四下互为巽(☴),据《说卦传》,巽发展至极为“躁卦”;上互为兑(☱),兑有“毁折”象。又从爻变看,九四变爻互初二、九三为坎(☵),坎有险陷之象,灾危之象藏乎其中。总之,所有爻象均呈凶险之象。而从爻位看,九四处下离火尽,上离之火猛发之初,阳据阴位,过中失正,上下无应,又直逼君位,天时地利人和各方面都很不利。加以阳火燥烈妄动,凶险环生,事出自然。来知德分析说:“火性炎上,旧火既上于四,而不能回于其三,四之新火又发,五得中居尊,四之火不敢犯乎其五,上下两无所容,则火止于四而已,故必至于焚如死如成灰,弃如而后已也。”火之于人,有利有害,就看人类如何运用了。但玩火者自焚,其火虽猛,但其中心终乏充实能量,所以很快烟消云散,遗如弃灰。历史的教训值得注意。

“六五,出涕沱若,戚嗟若,吉。”沱,滂沱。爻辞是说,泪涕滂沱而流,有忧戚嗟伤之貌,吉祥。从爻位爻象看,六五阴居阳位,处位不正,下又无应,下为四刚所逼,所以有流泪忧伤之貌。“出涕沱若”者,所见之色;“戚嗟若”者,所听之声,声色俱悲,足以动人。王弼注曰:“(六五)履非其位,不胜所履。以柔秉刚,不能制下。下刚而进,将来害己。忧伤之深,至于沱嗟也。然所丽在尊,四为逆者。忧伤至深,众之所助,故‘沱’‘嗟’而获吉也。”按六五附丽于刚强之间,柔居尊位,恃中而守文明之德,所以虽为刚强所逼而有一时之忧嗟,但以其谦柔之行而获上九鼎力相助,所以终获吉祥。如周初成王年幼,谣言纷起,管叔蔡叔勾结殷之遗民叛乱,成王兢兢业业,有“闵予小子”之叹,后得周、召二公竭力扶佐,三年终平三监,国泰民安。

“上九,王用出征,有嘉折者,获匪其丑,无咎。”王,指六五居君位。用,指六五宠用上九而附丽之,以成其大业。嘉,美也,这里指出征之功。丑,小丑。爻辞是说,上九,被君王宠信,用其率师出征平叛,立下赫赫功勋,斩其魁首,俘获不及于被胁从的小丑,必无咎害。从爻变爻象看,离有兵戈之象,上九变爻而上离化震(☳),震,动也,兵戈震动,所以上九有兴师出兵之象。又从爻位看,如孔颖达《周易正义》所分析:上九“处‘离’之极,离道既成,物皆亲附,当除去其匪类,以去民害。”汉代刘向曾上封事,云:“《易》曰:‘有嘉折首,获匪其丑’,言诛首恶之人,而诸不顺者,皆来从也。”(见《汉书·楚元王交传》附《刘向传》)上九勇于折首,仁及小丑,大仁大勇,邦国以正,是人类社会文明进步的表现,怎么会有咎害呢?

总之,《离》卦,阐释的是附丽亦即社会中人与人之间的一种关系以及如何对待这种关系的问题。《离》卦六爻二阴附丽于上下之阳,所以是丽。离卦与坎卦相比,坎是阴险之卦,须刚济之,是以坎卦贵中又贵刚。离卦是阳燥之卦,须柔和之,是以离卦贵中、贵柔又贵正。故离卦中以中、柔、正三者兼备者为佳。卦辞以畜养牝牛可获吉祥,则知离之时必须柔顺守正才能亨通。从六爻看,二、五获吉在于阴柔居中守正道;三、四皆凶,则是阳刚不中不正,或面临穷衰,或虚势无所容,均不能遂其志;初、上两阳,初九处下敬慎、渐能附丽于物,上九离道已成、物皆亲附,故两爻并获无咎。以人事来说,不论人的地位尊卑如何,均需附丽于所处的时代、社会;而人与人之间的不同层次,又存在附丽和被附丽的复杂关系。《彖传》对附丽和光明,亦即对事物存在和变化的依存性的强调,对正大光明品性的颂扬,对柔顺和柔弱的区别,无疑具有合理性,这些也是中华传统文化思想中的积极因素。

五、无心之感阴阳和——《咸》卦

西方报刊曾记载了几则有趣而又引人思考的故事。有一次，一支部队在行军，将要通过一座坚固的小桥时，观者如堵。为了显现军威，指挥官下令奏起那雄壮的军乐，连队迈着整齐的步伐，配合了进行曲的强烈节奏，煞是威风，颇为壮观。但是好景不长，突然轰隆一声巨响，小桥猛烈坍塌，惨剧的发生出人意外，令观众一时惊呆了。究竟是因为什么？一时疑云密布，猜测纷纷。英国一女牢房的犯人均患躁动不安症，其病根何在？将如何治疗？医生束手无策，因为查不出病因。后来，出于偶然原因，有一支男人组成军队常在女牢的围墙外操练。奇怪的是，天长日久，女犯人的怪病居然逐渐减轻。有的甚至不治自愈了。为什么这样？医生也说不出所以然来。事后研究，这也是由于自然界的一种无形的感应现象在帮忙。原来，人的生理或心理机制必须阴阳相应才能正常生活、健康成长。女犯人单独囚禁于远离男人世界的地方，常年重阴闭隔，阴阳违和，怎能不病？而女牢外面的军队，则是充满了男性活力的世界，阳气旺盛，居然逾越了大墙，多少影响并促进了女犯人体内阴阳相应，因此怪病日渐好转。上面的故事说明，如果要预测未来，避凶趋吉，就不能忽视对于感应或共振现象的研究。感应是一种常见的自然现象，现代物理学称为共振、谐振或共鸣。中国古代缺乏这一科学术语，就泛称为阴阳相应，或同类相动、同声相和与同气相求（见汉董仲舒《春秋繁露·同类相动》）。如声音以波的形式传播，发声的振动体在周期性变化的外力作用下，当外力的频率与发声振动体固有的频率相近或相同时，振幅急速加大，其振动所产生的声音能量，也由分散而趋集中，形成一股巨大的力量。而面对感应或共振现象，是否认真对待，则效果不大一样。如果注意并运用得好，可以逢凶化吉，造福人类。音乐中的弦乐器如提琴、二胡等，其琴筒、琴室就是通过共振而增大音量以提高音乐效果的共鸣器。人们常在欣赏小提琴或二胡独奏时如醉如痴，这里就有“感应先生”的一份功劳。反之，则化吉为凶，造成了巨大的破坏力量。大的不说，小如机器的设计和安置，如果忽略其共振现象的测算，则常因其运转产生共振而毁坏机座。其实，不仅是自然界，人类生活中也存在形式的感应或共鸣现象，人们常说的“心心相印”，也就是一种常有的心灵感应；美学中的艺术共鸣，也是一种特殊形态的心灵感应。人类的心灵感应一旦形成，将凝聚成为一股推动或破坏社会历史发展的巨大力量。

《易》经中的《咸》卦，主要就表现了中华古人对于心灵感应的一种信念和认识。

在六十四卦中，《咸》卦序列第三十一，似乎没有什么特殊的地方。其实不然。《周易》古经的篇章，分为上下经，上经始《乾》至《离》共三十卦；下经始《咸》至《既济》，共三十四卦。从卦序看，《咸》卦处于下经的首位，是上、下经之间过渡和转变的关键，关系重大。古代有人说，上经专明天道，下经专明人事。这话不太准确，唐代孔颖达就不同意这一说法。他以上经中的《讼》卦为例，说明饮食必争，争则讼起，讼必众聚，认为这是“兼于人事，不专天道。”所论虽有一定的道理，但却过分机械。如用模糊理论来分析，从总体格局看，上经虽兼人事，但多言天道；下经则相反，虽说及天道，但重在人事，所论各有侧重，则古人所云大致不错。上经以《乾》《坤》二卦开篇，从宇宙玄黄、天地洪荒的本体根源开拓，言阴阳之道化生万物；下经则从《咸》卦始，从宇宙自然转入社会人事，从青年男女的无心感应，婚姻恋爱说起，叙述道德人伦社会秩序的发端。所以《序卦传》发挥说：“有天地然后有万物，有万物然后有男女，有男女然后有夫妇，有夫妇然后有父子，有父子然后有君臣，有君臣然后有上下，有上下然后礼义有所错。”这就从青年男女、成年夫妇的无心之感，深入一步讨论了天地阴

阳和世事人伦的自然和谐,不仅富有深邃哲理,而且涉及了巩固社会统治秩序的大问题。由此可见,作为下经之首唱的《咸》卦,在六十四卦中的特殊地位。这一认识,不仅是儒家,连主张四大皆空,无欲无念的佛门理论家也承认。据《世说新语·文学》篇载:“殷荊州(仲堪)曾问远公(即释慧远);‘《易》以何为体?’答曰:‘《易》以感为体。’殷曰:‘铜山西崩,灵钟东应,便是《易》耶?’远公笑而不答”。所称“笑而不答”,就是既首肯殷仲堪的阴阳相应之论,同时又认为具体事例不必过分拘泥。原来殷氏称引的“铜山”“灵钟”的典故,来自《东方朔传》的故事:“(汉)孝武皇帝时,未央宫前殿钟无故自鸣,三日三夜不止。诏问……东方朔,朔曰:‘臣闻铜者山之子,山者铜之母,以阴阳气类言之,子母相感,山恐有崩弛者,故钟先鸣。’……居三日,南郡太守上书言山崩。”(见《世说新语》刘注称引)山崩钟鸣,地震感应,古人认为这是阴阳之气摩荡撞击相互感应的结果。而具体是否称铜为子,山为母,谓子母相应,则不必拘泥。于此可见远公的“笑而不答”,奥妙无穷。慧远是东晋的高僧,糅合儒释,精研《易》理,他以《咸》卦为典型,说明《易》理主要是讲感应变化的哲理的。《咸》卦在《易经》中的重要意义,非常明白。

《咸》的卦象为䷞,下艮(䷳)上兑(䷹)象征交感、通感或感应。为什么这样说?从文字学上看。《咸》卦的“咸”有数义。首先,“咸”是“感”的通假字,是无心之感,也就是自然而然发生的通气、共鸣和感应,而不是虚伪矫饰的人为之酬唱。其次,《杂卦传》说:“咸,速也”。这是说男女青年因为产生了异性相吸的无心之感,有感就很快会有应,自然产生了“一见钟情”的热烈效应,所以有“速”的意思。再次,《说文》释“咸”为“皆也,悉也”,说明男女情爱的无心之感不是特殊的事例,而是因其自然而普遍存在的现象,虽然时而有形,时而无迹,但却无所不在,因而更加值得研究。最后,据《诗·小雅·常棣》序笺云:“周公吊二叔之不咸”。孔疏云:“咸,和也。”进一步说明男女无心之感是和谐的,是自然和谐与社会通泰的基础。四层意思,层层深入,构成《咸》卦的深刻内蕴。而从卦象看,因象征物不同,也就有了不同的两种解释:一方面,下卦为艮,属阳卦,艮为止,为少男,象征男青年爱情诚挚,知有所止,谦恭有礼地向上追求女孩子;而上卦为兑,属阴卦,兑为悦,为少女,象征少女在上,爱情专一,下顺阳刚而感动喜悦。这是异性之间的“一见钟情”,情投意合,相互恋爱,无须旁人说道三道四,一切是那么自然。另一方面,下卦为艮,艮象征山,属阳刚;上卦为兑,兑象征泽,属阴柔,《正义》说:“泽性下流,能润于下;山体上承,能受其润,以山感泽,所以为咸。”山辉水媚,相互滋润,阴阳二气上下交流,通感相应,共鸣和谐。这又进一步从社会人事扩大到天道自然,说明感应之道,无所不在。卦辞说:“咸,亨,利贞,取女吉。”取,娶也。意思是说,《咸》卦象征感应,由感应而亨通,利于贞正无邪,这时娶妻吉祥如意。这不过是借男女婚姻为例,以男女通感结合作为人伦之首端,进一步又扩大到天道自然。所以《彖传》说:“咸,感也;柔上而刚下,二气感应以相与(亲)。止而说,男下女……天地感而万物化生,圣人感人心而天下和平,观其所感,而天地万物之情可见矣!”由《咸》卦的共鸣感应,可以看到人特别是青年男女之情;而人体本身的构造,又有“小宇宙”之称,与天地自然存在某种同构关系,因此又可以通过人的感应,在一定程度上来窥测“天地万物之情”——也即宇宙自然的发生、发展的奥秘。

如果说卦象卦辞说明的是全卦在大环境中所处的特殊位置及其整体意义的话,那么爻位爻辞则是效法阴阳变动来说明避凶趋吉的可能性与必要性,从通感这一特殊事物的各个侧面来加深说明全卦的意义。这也是古人运用《周易》卜卦的实用目的之一。《咸》卦是一个效法阴阳而主动尚变的卦。爻位爻辞,不仅有阴阳之分,而且爻位变动有上下之别。宇

宙万物不是静止的固定的，一旦通感就有变动，有变动就会有吉、凶、悔、吝的产生，这是自然而然的事。吉与凶是一对矛盾，相互否定，又辩证统一。从爻位的上下进退，人们可以窥见吉凶转化的蛛丝马迹。人们一旦及时地发现和把握这些时机，准确理解，正确处断，那么所谓“预知未来”、“逢凶化吉”也就不是什么迷信，而是一种科学的预测。这是我们分析爻位爻辞所企望的，至于结果如何，当然有待实践的检验了。

“初六，咸其拇”。拇，脚拇指。感应首先发生在脚拇指上。这在生理上似并非实事，而是一种譬喻，显现事物发展由下而上，由初级向高级发展的开端。脚拇指没有主动性，必须听人指挥，随上而动。这是以异性青年男女追求、结合的生理和心理的过程来说明通感事物的初期发展阶段。初六阳位，现为阴爻所据，爻位不正，但阴柔而不躁进，所以虽有企图向外卦发展的感动，以上应九四，但欲动未动，所感尚浅，未知吉凶。爻辞虽对吉凶不置一辞，但这也是一种认识与判断。如方宗诚《读易笔记》所言：“将动之始，善与恶尚未定也；故曰‘咸其拇’，使人存慎动谨几之意。”朋友相交慎于始，很多人都有这一社会经验，因为相感相交之初，就有吉凶之几潜伏其中。

“六二，咸其腓，凶；居吉。”腓(féi)，小腿肚。爻辞是说，感应已由脚拇指向上发展到小腿肚上，有凶险；但安静居守，则可化凶为吉。六二阴爻阴位，居中得正，又上应阳刚的九五，照理说该是大吉大利才是。但二与五应，中间为九三、九四两个阳爻所忌，障碍阻隔，安置陷井。而小腿已非脚拇指，主动性增强，感乎物而躁于动，躁于动则事易败，所以呈现“凶”象。为此，作者勉励人们随顺六二的阴柔之性，静观其变，等待时机，这就是所称“居吉”的意思。弦外之音，鼓励青年男女的感应结合，不应该光凭一时热情的妄目冲动，而应该秉无邪正直之本性，防之以礼，随顺无害，则人伦完美，化险为夷，吉祥如意。封建社会中比较正直的士大夫教育子女，多有这种认识。

“九三，咸其股，执其随，往吝。”股，大腿。随，随上卦而妄动。九三处下卦之终，下卦发展到了极限。因而力求向上卦转化。九三阳位得正，又上与上六阴爻相应，照理该是吉利之爻。但因下卦之艮的本性是静止，缺乏主动进取精神；而九三之阳亢盛躁动，摆动双腿，盲目随人，一方面希望上应一阴，同时又产生了下随二阴的强烈欲望，三心二意，见一个爱一个而不管双方是否都有感应的诚意，妄动躁进；当然情场失意，处处碰壁，所以说是“往吝”。凶爻之象的产生，是由于所追求的理想和标准低下的必然结果。

“九四，贞吉，悔亡；憧憧往来，朋从尔思。”憧憧(tóngtóng)，意不定貌。爻辞是说，九四坚持贞正无邪品格以获吉祥，悔恨就会消失得无影无踪；九四忧心憧憧地来回奔波，最后说服了朋友，终于顺随了心愿。九四的感应已由下卦的下体，逐步向上发展到了心。古时之所谓心，不是今天生理上主管血液循环的心脏，而是主思虑的心灵。九四爻位，已由下卦上升到上卦，处上卦之初，应下卦之始。心的位置。居于体中，在股之上，上下体始相交感，关键在于内在心灵对于爱情感应的认识。心灵守正无邪，当然爱情专一，所以“贞吉”而悔恨消失了。但心灵的认识随事物的发展而变化，考虑到种种有利的和不利的因素，一波三折，一唱三叹，所以有时忧心如焚，彻夜不眠。《诗经》开篇《关雎》说到男青年追求美丽少女时说：“关关雎鸠，在河之洲。窈窕淑女，君子好逑……求之不得，寤寐思服。悠哉悠哉，辗转反侧。”这把恋爱过程中的心理变化，描绘得维妙维肖，形象地说明了九四“憧憧往来”的涵义。最后由于心正意诚，终于如愿以偿，顽强不懈的追求和解释，终于实现了美好的愿望。所以，“朋从尔思”，应该说是一个吉爻。爻辞实际上是古代婚姻礼制的简单总结。也就是说，爱情的感应应当无邪持正，约之以礼，如古人所说《诗经》的“国风好色而不淫”，这样才

能爱情坚贞不渝，白头偕老。

“九五，咸其脢，无悔。”脢(méi)，脊肥肉。脊肥肉在心之上，口之下。九五阳刚居中且正，处于尊位，下应下卦的六二，爻象原该是大获吉祥的。但因感应发展早已超越心灵的敏感点，脊背肉反应迟钝，性又孤僻，独守一处，自我封闭，少与外通，虽然因而减少了矛盾纠葛，但终难以产生震撼人心的感应与共鸣，没有什么发展，仅能获得“无悔”的结果，所以，《象传》批评九五说：“志末也”。也就是说，缺乏随心而动的感应，处于被动状态，是由于理想不高，志气低下的原因。在生活中，一些社会地位尊贵的人，婚姻并不一定美满，夫妻生活未必和谐，原因很多，但本身内在的志气不高，缺乏热情，也是原因之一。他们虽然生活“无悔”，没有什么危险，但却因缺少感情共鸣，无法激发出应有的生命活力。“无悔”之辞，已暗示了情感的风波。

“上六，咸其辅、颊、舌。”辅，上牙床。牙床、脸颊和舌头，是人们说话的生理器官。爻辞是说，交感停留在口头上。爻辞并没有预示吉凶。吉凶之兆，要看言语与心的关系而言。汉扬雄说：“言为心声”，言语的感应如果表达了内心的赤诚，就可由交感之速，转入下一《恒》卦的持久不渝，百年偕老的境界。相反，如果“巧言令色”，心口不一，这就不是“无心之感”，而是充满自私功利目的的“有心之感”。《象传》说：“咸其辅颊舌，滕(腾)口说也。”只依靠腾扬言辞，花言巧语，骗取共鸣，这样的感应是无法持久的。上六以阴爻居全卦之终，已处于转化的临界点，所以《来氏易传》说：“感极而反，其应徒在口头言语而已。”只要“听其言而观其行”，则口舌言语是否真诚，感应能否持久，一经实践检验，自是昭然若揭，不辩自明。

总之，《咸》卦的主旨，从广义上讲是阐释事物的感应之道，从狭义上讲则是侧重揭示男女的交感之理。男女自然无意的相互感应，到彼此爱慕，以谦虚的态度去追求，以坚定的诚意感动，使对方喜悦接纳，相互沟通，建立起感情，结为夫妇，完全是自然而然的结果。这一过程，适用于一切人际关系，而且天地间的一切交往，莫不是由这一无心的感应为发端。《周易》中卦辞和内容往往不一致，《咸》卦尤为明显。卦辞讲“取女吉”，以男女婚姻取象，从天地万物与人类社会宏观的角度讲感应的问题。六爻爻辞则根本不讲“取女吉”，更不讲男女婚姻之事。六爻以人体感应设喻，分别展示交感的不同情状及是非得失：初六咸其拇，吉凶未见；六二咸其腓，安居则吉；九三咸其股，泛随有吝；九四感至心神，守正致吉；九五咸其脢，未能广应，仅得无悔；上六咸其辅、颊、舌，吉凶难测。其中，九四所感，最具美德，主要讲在处理与外界感应的过程中如何端正思想的问题。对于《咸》卦，美国《易经》学会会长钟启禄先生曾从男女青年的生理和心理角度，作了精辟分析，他认为异性男女之间的感应，有形感、口感与心感的不同。《咸》卦从人的下体交感始，逐渐上升到上体，下体初二、六二、九三 的交感在脚拇指、小腿肚和股部，从生理上说明男女交合的初步阶段，这属形感，也即肉体的接触。在《咸》卦中，这不是主要的，因为下艮是随上兑而动的。上卦九四则是“憧憧往来，朋从尔思”，是心感，由诚挚贞一的心灵感应，指挥全部感应的过程。九五则为曲折，感而难通，仍回到形感阶段。上六则为口感阶段。口感包括了接吻与言语相悦的感应，这是吉凶未卜的转化阶段。这为《咸》卦的感应寻找了生理与心理的科学根据。他据此总结说：“《易经》所处理的问题，多属人际关系的。而《咸》卦，乃系人伦之卦，它的用意，则在指出少男少女，感应相与的正当途径，指点如何去避凶就吉，过着快快乐乐的生活。说明少男求之专致，与少女说顺的对应。像这样的感应，不仅有双方心弦之共鸣，且以两人彼时存在的总体，交互投入。”

六、顺应自然获长久——《恒》卦

《恒》(䷟)卦第三十二，次《咸》卦之后。“恒”与“常”一般是同义的，它表示持久不变的意思。《说文》：“恒，常也。”又说，“古文恒从月。”诗曰：“如月之恒”。因月有圆缺，本无恒常，所以后人在“曰”字上下加二横，象征月处于天地之间，表示月本无圆缺。

《恒》卦，下体巽(䷸)上体震(䷲)。《咸》卦是少男与少女，《恒》卦是长男与长女。这说明少男、少女成家以后，现在已经很成熟了，所以，从卦画的排列上有它的区别，如《咸》卦是讲男女感应，少男在内，少女在外，就像一位少男迎娶一位少女，而后成家立业。《恒》卦正好相反，是长男在外，长女在内，这正是一个家庭的写照，女人在内持家料理家务，男人在外务农或经商。这两卦有这么一个区别。《恒》卦下卦巽为长女，上卦震为长男，男尊女卑，象征夫妇关系的常理。巽为风为入；震为雷为动。巽为阴卦为柔，震为阳卦为刚。巽的下爻，震的中爻、上爻为阴爻；震的下爻，巽的中爻、上爻为阳爻。阴爻阳爻分别相应。又巽为谦逊，震为动。因此，卦象呈现出风雷结合、柔下刚上、刚柔相应、谦逊而动的特点。李鼎祚《周易集解》引郑玄曰：“恒，久也。巽为风；震为雷，雷风相须而养物，犹长女承长男，夫妇同心而承家，久长之道也。”程颐《伊川易传》也说：“咸，少男在少女之下，以男下女，是男女交感之义。恒，长男在长女之上，男尊女卑，夫妇居室之常道也。论交感之情，则少为亲切。论尊卑之序，则长当谨正。故兑艮为咸，而震巽为恒也。男在女上，男动于外，女顺于内，人理之常，故为恒也。又刚上柔下，雷风相与，巽而动，刚柔相应，皆恒之义也。”由此说明了恒久之道的存在，而恒久之道典型的表现是男尊女卑的夫妇之道。夫妇之道务必维持长久，所以本卦乃以“恒”名之。凡事恒常遵守其原则而不加改变，必然能够亨通。

《恒》卦在《咸》卦之后，《咸》卦是讲夫妇之道，夫妇之道贵在长久，终身不变，所以《序卦传》说：“夫妇之道不可不久也，故受之以恒。恒者，久也。”恒的含义为久常。《恒》卦震在外，巽在内，是男动于外，女顺于内。这是尊崇男人，夫妇有别，才是维持一家的恒常之道。恒没有交感的意义而有久常的意义。

《恒》卦卦辞“亨，无咎。利贞，利有攸往。”就是讲亨通，无灾祸。利于占问，利于有所往。卦辞表明的愿望方面，可推断应效法雷与风之有恒，有始有终自勉不懈，才能通达。如果心存急功近利，总是徒劳而无功。如果目前非要进行，必定不能成功只会失败。下面介绍六爻的爻辞。

“初六：浚恒，贞凶，无攸利。”浚恒，深求于恒久，将损害恒。浚，深挖河道，引义为深求。初六与九四阴阳相应，初六又是内卦巽卦的主爻，巽为入，所以初六必定会深入追求。然而，在初爻一开始就追求其深，殊非真正追求恒常之道。九四爻又以阳居阴位，这些表示男女所居各非其位，因而会带来凶险，又无利可求。这爻表示所追求之意念过于强烈，反而不得成功。由于其愿望之事超过其本分，而且时期过早，但自己不加注意，只是急求事功，因此容易招致失败。

“九二：悔亡”。九二阳爻阴位不正，本来会后悔。然而，由于它居中，能够弥补其过刚之失，也将得以无悔。这爻显示，事与愿相违，多做多错成事不足败事有余。这点与初六颇为接近。但是，初六是过分执著忘其分寸以致招来失败；九二爻却是事实上不能指向目标继续努力，以致不能成功。欲速则不达。如能循序渐进，步步踏实，必可获：得成功，千万不可自暴自弃。悔没有了，什么原因呢？其实“卦象”里就有，看看卦象吧。但九二又是中位，恒卦贵中，不贵正，以中为贵。因为中是一种中庸、中和柔顺，所以它又没有悔，这个悔又被

它平衡了、抵消了，刚柔相济了，阴阳中和了。这就是“悔亡”。

“九三：不恒其德，或承之羞，贞吝。”九三是阳居阳位，所以刚强，已过巽卦的中爻，而来到躁卦的三爻。虽然以阳爻居阳位得其正，处在恒之时而不能停留于一处，加上与上六相应，更是不满现状，不安于位。以夫妇而言，如同妇人不能固守其贞。既然这样，必将蒙羞，以致无地自容。纵然居于正位，却不得其中，故遭受耻辱。“不恒其德，或承之羞”。《论语·子路篇》里讲到人办事必须有持之以恒的心态，并引用了这句爻辞。这里我们不妨借鉴南怀瑾先生在《论语别裁》中的解释。南先生说：“意思是说做事情，修德行，如没有恒心，做做停停，终归没有结果，很难为情。这虽然是卜卦用的话，但真正懂了有恒的道理，用来处事，就不用去求神问卜，只有‘自求多福’了。这与后来荀子解说的：‘善为易者不占。’是同一意义。”这是南先生这么解释的，这个解释非常明白。《象》曰：“不恒其德，无所容也。”这个无所容一句话说完，就是不为天地所容，不为他人所容。如果说得具体一点就是说，这做事啊，做做停停，进进退退，反复无常的，就难以立足。为什么说难以立足呢？朋友之间不相信，单位之间也得不到信任，自己安身立命没有一个标准，没有一个中心点，没有一个目标，所以哪里都容不下。结果不是天地容不下，而是他自己容不下自己。所以或承之羞，羞就是羞愧，他只有承受那种羞愧了，只有吞下那种失败的苦果了。

“九四：田无禽。”九四阳爻阴位不正，它又是外卦震的主爻，为守其恒常而励，其所做所为因不称其位，也就无所成。这爻可断为徒劳无功事与愿违。这不但因为自己估计错误，而且对方的要求也太过分，加上自己的力量又有限。在初九爻为结交之始所求过深，求者固然不当其时，但是被所求而无可给与，也是有所欠缺的。九四爻含有自己力量不及，徒然使对方心怀不满的意思。或夫妇之间时常不和睦，或因报酬过少，以致部属离心离德的情形就是。“田无禽”，“田”是指田猎。过去开垦的土地不像现在年年都去耕种，而是种了几年后，又让他荒芜几年，荒的时候又将它当作围猎之地。过去那种狩猎有两种意义：一种是真正为了打几只鸟，打几只小野兽；但那些王公贵族，公子王孙，他们不是为了口福，而是为了玩，为了寻求刺激。所以，这里的田是指田猎，禽不仅仅指鸟，也指一些小动物。“田无禽”，去田猎，但没禽兽可猎。这是什么情况呢？这里有“恒”在里面，这恒有两种意思，恒是恒久不已，就是说他们经常来狩猎，被打光了，其它的禽兽也不敢再来了；另外一层是，死守在一个地方不变，不换地方，守株待兔那当然“无禽”。实际上也是告诫人们持恒不要太机械了、不要太执著。如现在渔民捕鱼，也有按季节规定的休渔期，这个时期渔民在家补网、修船、休息、而鱼也正在繁育的旺期，所以也要保护，等这个时期一过，那时捕鱼就会更多了，以维护水产生态的平衡。

“六五：恒其德，贞；妇人吉，夫子凶。”六五阴爻柔顺，在中位，又与九二阳爻相应，象征坚守柔顺服从的德性，永久不变。不过，柔顺服从是妻子的正道，坚持这一纯正的德性，会吉祥；但对丈夫来说，如此，则为凶险。这爻显示，一如往前继续努力一切当可平安。宜于小事而有利，大事则容易失败。交涉以柔和的态度，不慌不忙不急切，以充分时间和耐心进行为妥。如果以震卦的急切处事则必然会失败。以女人出面洽商更合适。不过，事体总是会拖延时间。但这里又讲妇人吉、夫子凶是什么意思呢？“妇人吉”是讲六五之道是柔顺之道，是中和之道，是中庸之道。妇人守在这种位置上，正好发扬自身的柔顺之德，这是妇人的本分。但男子如果守在这种柔顺之道，事事都柔顺随和，处处都顺从女人，那就会招来凶险，不利。这是什么意思呢？这在象辞里有进一步的解释。《象》曰：“从一而终也。”从一而终，是指妇人对丈夫的忠贞，从一不二，这当然是好事呀。男人应“制义”，制义，是指讲办事

要讲规则，规则是有原则的。制就是执行、履行义。所以现在腐败现象中就有此类情况，有些贪官，一开始就是任从妻子参政，最后就越陷越深，到后来不就是凶吗？这里有传统中对女人的一种偏见和歧视，这是时代的局限、文化的差异所致。但这里，我们不要误会，并非实指，而是比喻。我们不能拘泥于妇人与夫子这种关系。作为一个单位，一位经理、一位总裁办事，他自己本来是要遵守规则，要坚持原则，结果他听了本来不懂规则、专算小九九的这种人的话，那当然不利。所以不能拘泥于妇人与夫子之间的理解。

“上六：振恒，凶。”振恒，动摇破坏了常道。程颐《伊川易传》说：“振者，动之速也，如振衣，如振书，抖擞运动之意。”上六爻居震卦之极点而妄动，这一爻又阴柔，难以坚持；加上上六到达这卦的极点，象征极端恒久，也有违常理，因而凶险，自不待言。这爻是说，由于自己估计错误，只顾奔劳而枉费心机。现在不得其宜之时，多是徒劳无功损人又不利己的情形为多，如此，倒不如以安居为上策。一般震的末端的振动是不稳定的，所以在这种情况下宜静不宜动。但是上六还在振动不已，止不住自己，因为它有“振恒”，它既要振，又保持振动不已，这当然会招至凶险。所以《象》曰：“振恒在上，大无功也。”这个“在上”实际是指在极端、末端。“大无功”的“大”是一个修饰，修饰这个“无功”的程度之极，一点收获都没有。

总之，《恒》卦，阐释事物的恒久之理，就人事而言，即教人立身处世要有持之以恒的精神。《恒》卦六爻没有上下相应的意义，其爻义主要是从居上体或居下体，得中还是不得中表现出来。卦辞极力赞美恒道可行，然而爻辞却无一爻全吉：初六浚恒，欲速不达，诫以守正防凶；九二失位，因能恒守刚中，遂使“悔亡”；九三守德不恒，或致“羞”、“吝”；九四不当其位，徒劳无益；六五恒守柔德，于妇人有吉，男子则凶；上六好动不能守恒，面临凶险。显然，诸爻虽得失不同，但均不能尽恒之义。《象传》大大拓展了恒的视野，把恒与日、月、四时等自然现象和圣人教化天下的社会现象联系起来，认为“日月得天而能久照，四时变化而能久成，圣人久于其道而天下化成”。在具体守恒上，依然需把握中庸原则，通权达变。当柔则柔，应刚则刚，不同的立场和本分，所应坚持的也不同。极端坚持，反而有违常理，动荡不安。这也是为人处世的大道理。

本卦以夫妇关系为隐喻，阐述了恒守常道（自然规律）的原则。认为恒守应以纯正的动机为前提，以顺乎自然、出乎自愿为原则；奉行中庸之道，就能团结同人，相依相助；遵守常道必须持之以恒，不可半途而废；一个人、一个家庭、一种事业的成功，不仅与有无守恒之心相关，也与所处地位是否恰当有关；常道既有多样性，又有质的规定性，不同的立场所恒守的常道便不一样；对应该坚持的常道，应坚持到底不动摇。这些原则，不仅是夫妇之道，也是普通的为人处世之道。从本卦的象辞中，也可以看到我国以男尊女卑为大前提、以“天长地久”为楷模的夫妻关系方面的传统伦理观念之源远流长。我们回过头来看看，不仅仅看这个恒卦，我们还要看咸卦。因为《咸》、《恒》两卦是下经的开始，这两卦有这么一个共同之点。金景芳先生有这么一种分析：“咸、恒二卦有一个很明显的特点就是两卦的卦辞是六十四卦中最吉利的。但它们的爻辞又一般化。咸恒无完爻，最好的不过悔亡而已。这种反常，是什么原因呢？金老先生最后是怎么说的：“这个问题尚可进一步研究。”我们认为咸、恒两卦是下经的首卦，就应该联系到下经的其它 32 卦来考虑，因为《咸》、《恒》两卦是在天地初开以后，有了万物，然后有男女，这就讲到人了，直接讲到了人生，也就讲到了社会。一讲到人生应该说人生当然好啊。谁家生了小孩子都是大喜大庆，所以它的卦辞是吉利的。爻辞为什么一般，因为人生本来有坎坷、艰难，难以预测的，要想人生辉煌，就要经过磨炼。人想成才也要在磨炼中才能成才，如后面的卦中，讲《益》，必须《损》；讲到《升》，又有《困》；

最后两卦《既济》、《未济》，前一件事做完了，后一件事又等着你去开始。所以问题具体到事象上，具体到人身的每一个阶段，就有每一个阶段的艰难和磨难，这就是人生的本来规律。但人生再怎么磨难，它都是一个吉利的，总体是好的。所以，表示总体结果的卦辞最吉祥，因为人是世界上最宝贵的；表示过程的爻辞又“无完爻”，因为“前途是光明的，道路是曲折的”。这里并不玄奥、神秘。

七、思患预防济其功——《既济》卦

《既济》卦(䷾)第六十三，次《小过》卦后。《序卦传》说：“有过物者必济，故受之以《既济》。”意思是说，正人君子行为有所过常，用以矫枉过正，矫世厉俗，这样办事必然有所成就，所以《小过》之后接着的是《既济》卦。《既济》卦象上坎(☵)为水，下离(☲)为火，阴阳相交，水火相济，各得其用，何所不成其事？阴阳相交而天地和谐，这一《易》理人所稔熟；而水与生命紧密联系，没有水与空气，又怎能诞生生命？火则与人类文明相互关联，火就是能量与光明的象征。故水火相济，则大功告成。又《既济》卦六爻阴阳各当其位，刚柔相推，彼呼此应，也是事情成功之兆。所以《既济》象征事情成功，业已告一段落。但是，大功告成，并非事物发展的终了，而是标志了又一个新的起点，所以古人又以为守成为难，所谓马上征战得天下不易，而马下兴文治天下更难。《资治通鉴》卷一九五载唐太宗君臣对话云：“上谓侍臣曰：‘朕虽平定天下，其守之难。’魏征对曰：臣闻战胜易，守胜难。陛下之及此言，宗庙社稷之福山！”从卦象看，水能生人，亦能溺人；火能济人，亦能焚人；水火无情之危厉，已隐伏于卦象之中。故卦辞又有“初吉终乱”之言，又预示着某一事业成功之后，新的矛盾又将产生。所以《象传》有言：“君子以思患而豫(预)防之。”这是有识之士的危明危盛之言，颇有辩证思想因素。因为历史发展的实际说明，治乱相因，盛衰相继，此乃出于理势之自然。

《既济》卦(䷾)下体离(☲)上体坎(☵)，卦辞云：“既济：亨小，利贞，初吉终乱。”既济，以渡河越险为喻，言“事之既成也”(程颐《伊川易传》)。卦辞以“亨小”断句，是取虞翻之说(见《周易集解》)，指六二“柔得中故亨”。亨小，即“小亨”之倒装，小者指阴柔弱小之爻。卦辞大意是说，《既济》卦象征事业成功，此时此刻，连阴柔弱小者也同样是前途亨通，不过只利于坚持正义的立场，如若不然，最初出现的成功吉祥，终将陷入穷乱的困境。《象传》从卦象角度来分析卦旨云：“水在火上，既济；君子以思患而豫(预)防之。”原来《既济》卦的下体离(☲)，其象为火，上体坎(☵)，其象为水，“水在火上”，就如人类的“炊爨之象，饮食以之而成，性命以之而济”(孔颖达《周易正义》)。水和食物在上，火在下加以煮熟，养育人类，竟其事业，所以用来象征“既济”之事。君子观此卦象，就从成功的现在，进一步深思迎接未来的新挑战。如《周易折中》引龚焕所说：“水上火下，虽相为用，然水决则火灭，火炎则水涸，相交之中，相害之机伏焉，故君子思患而豫防之，能防在乎豫，能预在乎思。”从卦象见出义理，所言甚为生动深刻。再从卦象之变来看，《既济》卦是由《泰》卦的五之二变化而来，说明二卦之间的密切关系，事业既济之后，则天下升平安泰，故《既济》卦辞称“初吉”。但是，如进一步追究，《泰》与《否》反，互为综、错之卦，则山安泰之于否塞，所谓乐极生悲，泰极否来，也是理数之自然。这样，如果不深思熟虑，防患于未来，则可由《既济》经由安《泰》而致其《否》乱，卦象之变令君子惧惕；所以观此象而发为“君子以思患而豫防之”的人生慨叹，“初吉终乱”乃是人生常有之事。而《彖传》则从卦体卦德方面来分析卦义，云：“‘既济，亨’，小者亨也。‘利贞’，刚柔正而位当也。‘初吉’，柔得中也；终止则乱，其道穷也。”《彖》辞解释“既济亨”，是说连阴柔弱小者也一样道路亨通，更何况是阳刚正大者呢？这就是说，处在既济之

时，万事万物尽皆道路亨通，而无论其阴阳小大。“利贞”，也理解为“贞利”的倒装，就是因持守正义而必致吉祥之意，《彖》的解释是因其全卦六爻阴阳各当正位的缘故。今考《周易》六十四卦中，阴阳六爻其位皆正者，惟《既济》一卦而已，所以《彖传》特别予以指出并作典型。“初吉”，《彖》以六二之“柔得中”为解，实是兼指九五之刚中而言，如黄、张《周易译注》所释：“此卦二、五刚柔俱得正得中，《彖传》只称‘柔得中’者，实举柔包刚，谓柔者尚能持中，何况刚者？其义当与卦辞言‘亨小’兼指‘刚柔大小’同。《正义》谓‘以柔小者尚得其中，则刚大之理皆获其济’，似含此意。”所论甚明。“终止则乱，其道穷也”云者，《彖传》之意是忧患于未来，而不是实指既济的现在。其所谓“止”，非指其既竟之事，而实指人们功成之后而产生的怠懈止息之心。人生之途如逆水行舟，不进则退，人心一旦怠懈而不思复进，则乱由之而起；反之，若处艰难之世而生戒心，有戒心则如临渊履冰，兢兢业业而不敢稍有松懈，此则治之所由而兴起。《彖》称“终止则乱”，实寓圣贤之深戒，同时也对未来寄托了止乱新生的美好希望。而所谓“其道穷也”，如明代来知德《周易集注》云：“其道穷者：以人事言之，怠胜敬则凶，此人道以理而穷也；以天运言之，盛极则必衰，此天道以数而穷也；以卦体言之，水在上终必润下，火在下终必炎上，此卦体以势而穷也。今当既济之后，止心既生，岂不终乱，故曰，‘其道穷’。”以下分析爻象爻辞。

“初九，曳其轮，濡其尾，无咎。”曳，牵掣，拖。曳其轮，拖扯车轮不使急行。濡(rú)，渍也，沾湿。濡其尾，渡河时尾巴被河水浸渍沾湿。不过这是何种动物在涉水以济呢？爻辞未加说明，但《既济》与《未济》，二卦紧密相联，而《未济》卦辞有“小狐汔济濡其尾”之言，知是小狐狸在渡河时尾巴被水所湿而不能速济之貌。爻辞是说，初九，拖曳车轮不使急行，又象小狐狸渡河之时尾巴浸在水里一样，必然无有咎害。从爻位爻象看，初九阳刚位正，上与六四阴阳正应，又处下离之体，离卦象火，火性炎上，光明磊落，有上行以济的充分资本，这是一方面的条件。但是初九没有这样做，为什么？因为它具一定的远见，顾及另一方面的条件，即《既济》卦所处的大环境。初处既济之始，事功已成之后，而众皆竞济之时，得意忘形而未能防患于未然；所以初九反其道而然，谨守其正而持慎以行，为了不使自己贸然冒险前行，于是曳其轮而不使急进，又如小狐之济，濡尾不掉以阻其速行，兢兢业业地摸着石子过河，这样小心谨慎，当然必无咎害。按六二、九三与六四下互之卦为坎，又上卦也为坎，坎性险陷，可见既济功成之后，又有新的坎险隐伏其中，就看人们如何正确对待。所以初九“曳轮”、“濡尾”之行，并非胆小怕事，或多此一举，而是目光洞察深远，已预见到来未来隐伏之坎险。据《说卦传》，坎于象“为弓轮……其于舆也为多眚”。初九在下，则曳其轮而不使急行，以免陷于前面隐伏的坎险之中而避开新的灾祸。初九虽有坎险在前，但正确对待而“曳轮”、“濡尾”，又刚刚位正而上有正应，所以于义虽危而无咎。

“六二，妇丧其茀，勿逐，七日得。”茀(fú)，遮蔽之物饰；《诗·卫风·硕人》有“翟茀以朝”之句，孔颖达疏云：“茀，车蔽也，妇人乘车不露见，车之前后设障以自隐蔽谓之茀。”七日得，谓七日之后，失而复得；据王国维《生霸死霸考》，我国出土的青铜器铭文中，保留有一种现存文献失载的周初纪日法，即按月亮盈亏规律，每月分为四期，每期七日，从月初至月末依序取名为“初吉”、“既生霸”、“既望”、“既死霸”，七日正为日序周期转化之数。爻辞是说，六二，妇女将出门时，因丧失其车辆蔽饰而难以成行，不必专门寻找，过七日的周期就会失而复得。按六二阴居阴而处位中正，上应九五阳刚中正之君，该是为大为吉祥才是。但处“既济”的特殊时间和环境，九五又有日中则昃的中满之象，似含未能下贤之隐忧，程颐明确指出：“自古既济而能用入者鲜矣，以太宗之用贤，尚怠于终，况其下者乎？”五处上体坎(☵)

中，已朽坎险在前之象。又二、三、四下互之卦也为坎，故有六二处险不前之象。而六二居下卦离中，离于象为中女，二阴柔有妇象；离又有兵戈之象，此盗非无由起。而坎于象为舆，“其于舆也为多眚”（《说卦传》），而坎又有盗贼之象，故六二有车辆蔽饰失盗之灾。但是正如《象传》所云：“七日得，以中道也。”六二处位既中且正，光明磊落，具文明之德，人所共见，其体柔顺而应和五，阴阳和谐，又何咎之有？故爻称“七日得”。杨万里举史例加以说明，云：“躁而竞者，胜负未可知；静而俟者，不久而自定，故曰‘勿逐，七日得’。然非以中道自处而不躁，安能如此？故曰‘以中道也’。故管、蔡之谤周公，公不辩而王自悟。燕王、上官之谮霍光，光不言而帝自察。”

“九三，高宗伐鬼方，三年克之；小人勿用。”高宗，名武丁，殷商中期以后的国王，在位五十九年，是盘庚弟小乙之子，少年时落难于民间，即位后重用傅说等平民出身的人执政，殷称中兴，曾伐边鄙鬼方诸族。爻辞大意是说，殷高宗武丁讨伐地处西北远方的鬼方，经过三年的长期征战，方才取得胜利；此事说明，反复无常、用事不专的小人是不可信用的。从爻位爻象看，九三以阳居刚，遥应上六，上六处上体坎卦之极；是至远至险之地，故爻以远居西北的鬼方为喻。又三居下离之极，离卦有兵戈之象；又三爻变则下体由离化为震，震卦性动；兵戈震耀之极事即为兴兵征战，故爻以征伐鬼方设象为喻。三年克之，只是泛指胜之不易，“三年”言其事之难济，其成功之艰巨也。如顾颉刚所说，在《易》卦爻辞中，“三为较多之数，十为甚多之数”，“三”非确实之数，如《师》卦“王三锡命”、《比》卦“王用三驱”，《坎》卦“三岁不得”，《革》卦“革言三就”……九三在既济之时取得了应有的成功与胜利，但智者远虑，君子已有思患豫防以善始善终之虑，如若胜利之后，利令智昏而重用小人，则一乱除而新乱又生，初吉而无善终，这就由既济而滑向了否塞，终于陷入了“终乱”的危机与灾难。故圣人戒以“小人勿用”，是在事业既济之后，而应常存未济之忧，于此可见《易》卦爻辞作者思虑深远，富有辩证因素。

“六四，繻有衣袽，终日戒。”繻(rú)，古代丝帛织品，即彩色的缁或细密的罗之类。袽(rú)，旧絮、破布之类。爻辞是说，六四，华美的衣服终将化为弊衣败絮，所以君子终日警惧以祸难。从卦象济川、爻象坎水方面来作解释，更符合卦旨，如苏轼《东坡易传》。所云：“衣袽所以备舟隙也。卦以济为事，故取于舟。”从爻位爻象看，四居上体坎下，犹如舟已入水。又四阴柔位正，近于九五之君而居近臣之位，辅君施治，责任重大，所以时时警惧而不敢稍有怠懈，故济渡之时，常备衣袽以防濡漏。《周易折中》引张清子之说：“六四出离入坎，此济道将革之时也。济道将革，则罅漏必生。四坎体也，故取漏舟为戒。终日戒者，自朝至夕不忘戒备，常若坐弊舟而水骤至焉，斯可以免覆溺之患。”所言甚是。《既济》上体三爻，已从下离光明趋至坎险之中，故上坎三爻多历艰难。于“既济”中见其“未济”之艰，《易》卦辩证思想，何其深刻！！

“九五，东邻杀牛，不如西邻之禴祭，实受其福。”禴(yuè)祭，指薄祭，参前《革》六二爻辞注。东邻西邻，程朱以为东阳西阴，故东邻指九五，西邻指六二。但《周易折中》引潘士藻言，以为“东西者彼此之词，不以五与二对言”，《折中》进一步发挥潘说，以为爻称东西，“皆就本爻设戒尔，若以西邻为六二，则受福为六二受福，《易》无此例”。其说可取。爻辞是说，九五，东邻杀牛举行丰盛祭典，却不如西邻出以虔诚孚信之心的薄祭，更能实在地迎来神灵祖先的赐福。从爻位爻象看，九五阳刚中正居尊位，是《既济》一卦之主，在事业竞功之后，该址坐享其成之时，但同时山足既济盛极，易萌骄奢淫逸的危险时刻，所以作卦者因禴祭，而戒以诚敬惜时之语。古时“国之大事，惟祀与戎”（《左传》成公十三年）九三伐鬼方而克

之，是征战而后平定；九五祀天而祭，是告其成功于神明。但祭在诚孚，而不在与祭品丰盛与否。古时牛为大牲，东邻杀牛以祀，祭品丰盛之极；而西邻薄祭，明德馨香沼毛以奠，出之以诚敬，却胜于东邻厚祭而鬼享神佑，实受降福。东邻西邻之祭，成了一正一反之例，形成了鲜明的对比，给人以深刻的启悟。故《象传》云：“东邻杀牛，不如西邻之合时也；‘实受其福’，吉大来也。”鬼神无常享，惟德厚者以临，故诚敬合时，则吉祥将源源而降。

“上六，濡其首，厉。”爻辞是说，上六，如小狐狸渡河，连颈部也被河水浸濡，实在危险至极！从爻位看，上六居既济之极，是济极终乱的矛盾急剧转化之时。故《象传》戒曰：“‘濡其首，厉’，何可久也！”相传狐狸渡河，必高揭其尾以济，但小狐则无力举掉其尾，故初有“濡其尾”之辞；而发展到上六极限之时，爻辞首尾相应，以关合卦名，故仍以狐渡为喻，此时汹涌波浪已淹没小狐之首，但是小狐却不知险难而回头是岸，于是自然就出现了灭顶之灾。“何可久也”，也即意味不久即厉，戒惧之意明白。比较而言，初九“濡其尾”，有后顾之意；而上六而“濡其首”，则因既济而志气盈满，所以不虑前险而惟知其涉，故自取其咎而致濡首没顶之祸。上六处上坎之极，是坎水极深极险之地，故爻有“濡其首”之象，以应卦辞“初吉终乱”之语，清楚说明了作者治不忘乱，居安思危的良苦用心。《既济》六爻不言吉者，而多见戒辞，其义皎然，引人深省而惧惕。

总之，《既济》为卦，虽是象征事业之成功，但无论卦爻辞或卦爻象，皆有危惧之戒，大多从成功的反而来立义，如卦辞所称“初吉终乱”，六四之“终日戒”，上六濡首之厉，所言多是成功之中寓藏危乱的意思。既济卦离下坎上，六爻皆当位又皆有应。既济表明六十四卦这个大的发展过程到此结束，事物已经穷尽，一切都已经定了。既济和未济联结在一起，构成整个六十四卦系列中绝对不可或缺的关键的一环，从而使我们认识到《周易》关于事物发展思想的完整性和彻底性。既济卦无论卦义爻义无不蕴含着无患思患，思患防患的思想，阐述了守成艰难的道理。成功，确实令人兴奋，然而，物极必反的法则却难以违背，创业固然艰难，守成更加不易。当创业之时，人人奋发有为，可是，一旦成功，就令骄纵得意忘形，满足现状，以致暮气沉沉，不可能再有大的作为。终于，内忧外患，接踵而来，导致混乱，土崩瓦解。大自然的奥秘就在于错综复杂，推演变化无穷，始能生生不息。所以，一切最美满的事物，愈潜伏着极大的危机。从本卦卦辞看，虽称既济之时，物无大小，俱获亨通，但又以“小得贞”进行强调，而“初吉，终乱”一语，更是深明此时稍不敬慎必将复乱的诚意。卦中六爻，无不见警戒之旨：初爻戒“曳其轮”不可前行；二爻戒“丧勿勿逐”；三爻戒“小人勿用”；四爻“终日戒”；五爻有“东邻杀牛”之戒；上更以“濡其首”为戒。《象传》

也强调事业极其疲惫，还将面临更大的危险。因此，必须总结经验教训，提高警惕，以防意外事件发生，切不可因事业成功而欣喜若狂，以致麻痹大意。其中强调的忧患意识，跃然纸上，并给后世以强烈影响。《象传》说：“君子以思患而豫防之”，意味颇为深长。在既济中，象征着旧过程息，新过程又生。旧过程的终结应是新过程的开始，因而既济象是终结又不是终结，未济不是终结却是终结。既济恰巧处在新旧过程的联结点，把既济安排在六十四卦之后而不是最后，《易》作者运用哲学匠心，把他的“物不穷”思想表达得如此巧妙、深刻和富有魅力，以致于我们在数千年后的今天读起它仍不止一次地惊叹不已。

八、曙光在前新征途——《未济》卦第六十四

《未济》卦(䷿)第六十四，是《周易》六十四卦的压轴戏。它紧跟在《既济》卦之后，彼此既是综卦，同时又为错卦，可见其矛盾相互转化的辩证关系。《序卦传》说：“物不可穷也，故

受之以《未济》终焉。”穷，穷尽、至极而到顶之意。《序卦传》的意思是说，事物的发展是无穷无尽的。《既济》卦中所显示的成功只是事物发展告一段落的总结，但它同时意味着新事业的开始，因此，《既济》卦中已隐含了“未济”的因素，所以《未济》卦就象征着事业尚未完全成功。《易》卦之理重在一个“变”字，一旦主事者以其成功为至善至美，达于穷尽之境而止步不前，拒绝发展和进步，这时就会使矛盾向相反方向转化，由“既济”而重新陷入“未济”的坎险之中。反之，如果明白《易》理，知道《既济》之中已含“未济”之理，则将继续发展进步，永远生机勃勃地腾跃向前。所以《未济》卦预示了新一轮艰难征途新纪元的开创。万事开头难，开创纵有千难万险；又何足畏哉！因为开创中又充满了对于光明未来的美好憧憬，创新中自有无限的欢乐！《未济》卦中有其致亨之理，故程颐《伊川易传》云：“未济则未穷也，未穷则有生生之义。”天地乾坤以始，而止于《既济》《未济》卦，又重新鼓荡阴阳之气而生生不息。作《易》者的深心，于此可见。伊川之言，言简意赅，基本符合了宇宙自然及社会人生的发展辩证法。

《未济》(䷿)的下卦为坎(䷜)，上卦为离(䷲)，其卦辞云：“未济：亨；小狐汔济，濡其尾，无攸利。”汔(qì)，接近，庶几。卦辞大意是说，《未济》卦象征了事业尚未完全成功，但其中仍隐伏了通往胜利的亨通之道，关键就在于是否能够正确处理；如若像小狐那样勉强涉水过河，虽然已接近了河的对岸，但终因尾巴被河水浸湿，负担太重功亏一篑而未能成渡，这就会处于进退维谷的不利境地之中了。所以《象传》据上下卦形解释说：“火在水上，未济；君子以慎辨物居方。”方，地方，处所。原来，《未济》与《既济》上下卦形及六爻阴阳全部颠倒：《既济》是“水在火上”，以火烧水供人饮食，象征事业的成功；但是《未济》则反了过来，上离(䷲)象征火，下坎(䷜)象征水，成了“火在水上”之象，火可燃水煮物以济人生活，则此火是文明与进步；反之，如像《未济》之“火在水上”，则水火未能相须而用，而是火自火而水自水，阴阳不交而相背悖，火不烧水煮食以养人，则将由利趋害，由文明进步而化为祸源，因为火性炎上，如果无水可烧，或乏水以救，则火将烧房屋、森林，成为火灾。所以“火在水上”，从卦象就可看出事业未济之艰难。水火于人，那是须臾不能离开的有用之物，就看你如何驱御如何配合以交相为用了。君子观此卦象，悟出了审慎辨识不同事物。以便让它们各安其位以尽其用的道理。因为上体之离象征火，火能烛照万物而具文明之性，所以人们借火之明以洞见诸物，自能“慎辨物”而无碍；又下体坎象征水，古人居住之地必须有水才能生活；如无江河湖泊，则必定掘井而饮，聚邑以居，因此，《象传》所称“居方”如水之聚人。水火为物虽异，但若能洞见其性，相须以用，则又如王弼注所说：“辨物居方，令物各当其所也。”这就说明，未济之时，虽存既济之亨，而有求济之心，但戒济者慎处而谨渡，则“未济”云者，非不济也，而是静处待机以济其新功，用今天的话来说，也就是酝酿开始新的长征。而《彖传》则更多从卦德卦性方面来分析，云：“‘未济，亨’，柔得中也。‘小狐汔济’，未出中也；‘濡其尾，无攸利’，不续终也。位虽不当，刚柔应也。”为什么“未济”之时却寓有亨通之道呢？如果说，前卦《既济》之亨，指的是已然之吉，是实现了的成功欢乐；而《未济》之亨，则是指未然之吉，是尚未实现而有待努力的美好未来，只是一种希望。处在《未济》的特殊情境中，六五以阴柔谦虚之德而居中位，能够主动容纳上下、团结阳刚而和舟共济，人们常说，“君子同心，其利断金”，只要万众一心，则何险而不可济？故来知德《周易集注》云：“言未济终于必济，故亨。”又曰：“亨者，言时至则济矣，特俟其时耳，故亨也。”这是从事物发展的总体方面来分析《未济》卦，只要谨慎求济，则有致亨之道，与《象传》所称“慎辨物居方”同一精神。但从另一方而看，“小狐汔济”，因其未能谨慎而正确地处理问题，所以《彖》有“未出中

也”之言。“未出中”指九二处下体坎险之中，有溺水之危而不知。按照程颐的解释，“汔”作“仡”，“壮勇之状”。程说于义亦通，因为九二阳刚居中，失位非正，有勇锐之气而果于行之状，而二又为下坎之中，是实在的险陷之地。据说老狐狸多疑，履冰而听，惧其陷也。但小狐则缺乏生活经历，不知坎险在前而谨慎以待，果勇于济，终濡其尾而未成其济。但是朱熹并不完全同意程子之说，而是更深一层，他说：“未出坎中，不独是说九二爻，通一卦之体，皆是未出乎坎险，所以未济。”比较而言，朱子之说更深刻更全面。这就指出了“未济”之时的艰险，要求大家提高警惕，正确处理，方可有备以济其功；反之，盲目而鼓其匹夫之勇，则自陷坎险而溺于水中，这就自找苦吃了。所以《象》辞在“未出中也”之后，又有“濡其尾，无攸利，不终继也”之戒。但是，生活的教训促使人们日渐成熟，锐进速退而未竟其济之弊，让人汲取教训而猛省，反思之后，自会谨慎以处，“慎辨物居方”，则又终将济其渡而竟新功。从爻位进退变化来看，六爻阴阳皆非当位而失正，此所以称“未济”；但《易》卦重变，《未济》六爻阴阳刚柔相应以共济，又是为事物从“未济”向“既济”转化提供了必要的条件。故《象》称：“虽不当位，刚柔应也”，不仅注重于现在的艰难，同时又看到了未来“既济”的希望。故陈梦雷《周易浅述》云：“既济物之穷，穷无不变易者，变易不穷，未济则未穷也，未穷则生生不绝矣。”以下分析爻辞爻象。

“初六，濡其尾，吝。”爻辞是说，初六，就像小狐狸涉河，被水濡湿其尾巴而无法成渡一样，必然有所遗憾。初六阴居阳位失正，处“未济”之初，居下坎陷之始，才弱力小，又急于上应九四阴阳之应，犯险而躁进，但九四同样是居位失正过中，其力不足以援初以竟济，故初六犹如小狐涉水，有尾濡不济之象，此其所以有吝惜也。但是，为什么《既济》初九同样是小狐“濡其尾”，而有“无咎”之象，而《未济》初六却有吝惜遗憾呢？我认为，这是因为二卦所处的具体时间和环境不同所致。故如陈梦雷《周易浅述》所云：“《既济》濡尾无咎，此则吝者；《既济》阳刚得正，离明之体，当既济之时，知缓急而不轻进，故无咎；此则才柔不正，坎险之下，又当未济之时，冒险躁进，则至于濡尾而不能济矣，故吝。然《象》言‘无攸利’，而此但言‘吝’，则以卦之初，失尚未远也。”故《象传》评初六曰：“濡其尾，亦不知其极也。”极，终极。如程颐《伊川易传》所释：“不度其才力而进，至于濡尾，是不知之极也。”

“九二，曳其轮，贞吉。”爻辞是说，九二，拖扯车轮不使急进，若能坚守正道则吉。据《说卦传》，下体之坎(☵)，不仅有“轮”象，而且“其于舆也为多眚”，九二之轮，处此灾眚之地，能不惕然而惧乎？从好的方面看，九二以刚处阴，虽然非当其位，但却居下卦中位，阳刚劲健而具济渡之才，原可急进以上应六五阴阳之应，这是从其才能本质方面来看；但从另一角度视之，九二处下体坎中，遇到的是实实在在的险陷之地，而且又处“未济”下体，时机不利，如若自恃阳刚之才而急进轻济，必有覆舟之危。可喜的是，九二认识清醒，中正以行，守时俟机，绝不轻举妄动，犹如“曳其轮”而防备祸患，这就有可能在适当的时机，脱险以济，从下体坎险之中，奔向上体离卦的光明之路。故《象传》云：“九二贞吉，中以行正也。”从全卦来看，“未济”是事业尚未成功的艰难之时，六五以柔处中，虽为君主，力弱而待九二之拯助。不过，九二虽居大臣辅相之位，但在时地不利的坎陷之中，若恃刚急进以应，就可能事与愿违，自溺于水又怎能援上？因此九二倒曳其轮，刹其势而缓其进，审时度势而相机以进，忍一时之屈而取终身之吉。如来知德《周易集注》所说：“坎为轮，曳其轮者，不遽然而进也。凡济渡必识其才力，量其浅深，不遽于进方得济。不然，必濡其尾矣！贞者得济之正道也，吉者终得以济也。”

“六三，未济，征凶；利涉大川。”爻辞是说，六三，才力柔弱而未能成济，前进必有凶险；

但利于涉越大江大河。爻辞前后，似乎自相矛盾，既然前行“征凶”，为什么又“利涉大川”呢？朱熹《周易本义》曾作一假设，云：“盖行者可以水浮，而不可以陆走。”这与后世术士江湖占术相似。故《周易折中》叹道：“此爻之义，最为难明。”朱子深思反省之后，于是又说：“或疑‘利’字上当有‘不’字。”爻辞如作“不利涉大川”，则前后言语一致，应是最佳选。但足非常遗憾，至今未见版本根据，所以只能存以待考。目前，仍然只能按照旧注作解并译为白话。六三以其阴柔之质，而占据了阳刚之位，处位早已过其中。由此可见，六三的爻位爻象，已呈凶象，这是因为六三虽处坎险之地，而其本质才力柔弱不足以脱险自救；此时缺乏自知之明，鼓勇前行，必然遇险而陷溺其中，故爻称“未济，征凶”。但从另一视角来看，六三已处坎险之上，已近脱险之时，又可见未济之中已隐伏了可济之理，此时若能积极上应刚健之上九，和舟共济，共同努力，则仍有出险以济的机会和可能，故爻称“利涉大川”。总之，六三处于将济可济之时，却乏济险之德之才，故有“征凶”之难。明来知德《周易集注》则以爻变之象来解释爻辞，云：“未济者，言出坎险可以济矣，然犹未济也，故曰‘未济’。利涉大川者，正卦为坎(☵)，变卦为巽(☴)，木在水上(按：六三变阳则下体由坎化巽，巽象为木，坎象为水，木可为舟而行于水上，故云)，乘木有功，故利涉大川。征者行也。初‘濡其尾’，行而奉济也；二‘曳其轮’，不行也；坎至于三，则坎之极，水益深矣，故必赖木以渡之，方可济也，若不赖木而直行，则濡其尾而凶矣。”

“九四，贞吉，悔亡。震用伐鬼方，三年有赏于大国。”此爻之“贞”，似应作动词用，也即占筮之意。伐鬼方，殷高宗时史有实事，参见《既济》九三爻辞注释。爻辞是说，九四，占筮得此爻者有吉祥之兆，悔恨消亡。殷高宗时震赫其师，远伐鬼方，以其成功，三年而赏赐将帅以大国诸侯之位。从爻位爻象看，九四已脱出下体坎险之地，而处上体离明之中。四爻变则二、三、四互卦为震，震性为动，与《既济》之世利用静不同，一样取伐鬼方事，但《未济》之世利川动，故震赫王师而致吉。但九四又以阳居阴，秉刚健能济之才，而行其谦柔谨慎之德，为什么？因为四为大臣近臣之位，居多惧之地，太刚而能则有逼主之嫌，故以刚行柔，竭忠辅上，以亲比于六五之君。又上卦为离，离有兵戈之象，震动兵戈，故爻以三年伐鬼方为喻。大战而至三年，方有赏赐，其战争之严酷惨烈可见一斑，君子能不惧乎？爻称“三年”者，实是戒占者之词，不宜有所动，但动必须谨慎之慎之，然后有可济而竟功之理。九四之“贞吉”，来之不易。杨万里《诚斋易传》云：“临难而坐观，履险而不欲济，无志者也。有志矣，患无才；有才矣，患无位。有志而无才者，欲济而不能济；有才而无位者，能济而不得济。备斯三者，其惟《未济》之九四乎！怀刚正之资，其志立矣；奋震动之威，其才果矣；居近君之地，其位亲且重矣。是惟无动，动而用之，以伐远夷，则有大功，受大赏必矣。宜其志之得行，吉而悔亡矣。”诚斋又以后来周宣王拨乱反正而获中兴事为例以说明之，如“吉甫伐俨狁、召虎伐淮夷、方叔伐蛮荆，《未济》之九四以之”。

“六五，贞吉，无悔。君子之光，有孚吉。”爻辞是说，六五，占筮得此爻者吉祥如意，必无悔恨。犹如君子光辉照耀，因其内怀诚信而致吉祥一样。从爻位爻象看，六五居上离之中，离象为光明；又五为君位，为《未济》一卦之主，是从未济之世向既济之世转化的核心动力之所在，故爻以“君子之光”为喻。六五早已从下体坎险之中脱出，处上离中，而自焕发其文明光辉，不仅自明其视，而且以其内在诚信，感格大众，外发其光而普照天下；指明道路，以免重蹈覆辙而再陷坎险之中。六五之德，自济济人，充分显示了《未济》卦中有可济致亨之理，此爻所以称为“贞吉无悔”也。六五虚中于上，用人无疑于下，光辉诚实而感动大众，引发共鸣而大众尽其心力，则何险而不可济？所等待的，只是英明君子的一声令下，故爻又以“有

孚吉”为喻。上下交孚，必然建立在相互信任、团结一心的基础上，故可于未济将济之时，排除险难以共济成功的彼岸。如杨万里《诚斋易传》云：“盖《未济》之六五，其体离也，在天为日；在地为火，日与火虽柔犹刚，虽弱犹强，故日之在夏，噎之益热；火之在夜，宿之弥壮。六五文明之至盛，而养之以晦；刚烈之至猛，而揜之以柔；方且虚其中以临照百官，正其身以一正天下，坚其诚以信任群才，……安得不一扫大难为无难之世，一变未济为既济之时乎？备三吉之盛福，而无一毫之悔尤，又何疑焉！其汤、武、高帝之创业，少康、宣王、光武之中兴事耶？”诚斋之言，如若去其封建君臣等级观念，而取其举国上下之民族团结，注重诚信于民的谦顺英明之领导核心，则所论颇多启迪。这是从正面立论。反之，则如秦政之以暴治民，上下何“孚”之有？故秦政身死未及三载，而秦王朝社稷丘墟，随之覆灭。历史的教训，值得注意。

“上九，有孚于饮酒，无咎。濡其首，有孚失是。”濡其首，朱熹以小狐渡河而濡没其首作解；而杨万里诸人，据《象传》“饮酒濡首，亦不知节也”之言，释为逸乐放纵、埋头饮酒为解。二义皆通，但如不拘泥于六爻首尾以狐为喻的篇章之应，而从卦义精神来看，则可根据诚斋之说，作埋头饮酒而纵乐解释为佳。是，此也，指代上述饮酒作乐之事。爻辞是说，上九，心怀诚信，相互信任，自在地饮酒作乐，必无咎害。但是，如果过分放纵逸乐，只知埋头喝酒而沉湎其中，则丧失了上下之间彼此相互信任的基础。从爻位爻象看，上九以刚健之性，居离明之极，处《未济》之路，是即将转化为既济之世的大好时机，其前景之光明，是因上九所居的有利时间和特殊环境所决定的。实际上，六五之吉而又吉，已标志了从未济向既济的转化，上九不过是沿其既定方向作惯性运动而已，因此，上九以其内在诚信，辅助六五之君完成竞济大业，彼此信任，致其成功，以此而饮酒欢庆，何咎之有？故爻称“有孚于饮酒，无咎”为喻。在未济时看到既济的光明，这是与《未济》全卦的精神相一致的，是上九爻义的主要方面。但《易》卦作者，深明变易的辩证法，如果像《象传》所批评的那样，“饮酒濡首”而不知自我节制，则“无咎”祥云将炯消云散而有六祸临头，已经出现的既济曙光立刻逆转熄灭，而重新失陷于未济的坎险黑暗之中。在日常生活中，朋友快乐饮酒，喝上几杯，畅叙人生，倾泻胸怀，得其酒趣，是相互信任的“有孚”表现。人生在世，有了信任，才有真心的互助，这样生活，快乐无咎，可以共济成功的彼岸。但饮酒之乐，也有个节制，任何事物，超越分寸，则好事将变为坏事。比如唐玄宗的初期，与姚（崇）宋（璟）等贤相，上下交孚，共济危难，因其成功而饮酒庆祝，成其史垂青史的开元之治；但其晚期天宝年间，奸相李林甫、杨国忠当政，上下相忌，人人自危，又何孚之有？但玄宗纵乐于上，犹如濡首饮酒而不知。危难将至。因而一旦“渔阳鼙鼓动地来”，惊慌失措，京城失陷于安史乱中，全国生民涂炭。这一血的教训，已载入史册。但是，《既济》上六也有“濡其首，厉”之言，与《未济》上九之“濡其首”，爻辞中的“饮酒”濡首之称，我们不能拘泥于酒，而作机械的理解，实际上，是以濡首饮酒泛指一切纵乐无节的荒府行为，下至个人言行，上至治国齐邦，眼看成功在即而逸乐狂欢，则如《老子》所云：“祸兮福之所倚，福兮祸之所伏，孰知其极？”大难即将重新降临，能无惧乎？爻中濡首饮酒之戒，是人类文明发展过程中的一阵沉重而响亮的警钟。

综观全卦，处于“未济”的特殊环境之中，事业虽然尚未成功，但是曙光在前，只要同志努力，万众一心，又自有可济之理，故卦辞有致“亨”之言。但“未济”之中虽寓可济之理，若因此而不知自节而轻济以进，则不仅无所利，而且将有溺水自毙之灾，故六爻之中，初六言称：“濡其尾”，而上九则“濡其首”，濡尾为慎戒其始，濡首则警惕其终，古人警惕之心，犹如警钟长鸣，令人时时刻刻苦，日日振奋，而不敢因从未济而转为既济而稍怠松懈。《未济》卦坎

下离上，六爻虽应但皆不当位。六十四卦以《未济》为终，然而，“易”、“简易”、“不易”的原理，则永远进行，宇宙森罗万象，依然在无尽无穷中变化演进。成功，为极度的完成；但宇宙间的一切，不可能永远圆满，就此终止。始终在酝酿中，必然由亏而盈，由满而损，反复循环，继续演变发展于无穷，具备无限的潜力，使未来永远充满光明与希望，成为积极奋发的动力，《既济》《未济》的关系在六十四卦极为特殊，其特殊的程度仅次于《乾》《坤》两卦。《乾》《坤》两卦是六十四卦之首，《既济》《未济》是六十四卦之终；《乾》《坤》两卦合观可视为易之门，《既济》《未济》合为一卦可看成既是旧过程的终结又是新过程的开始。所以《既济》《未济》两卦几乎密不可分、对事物的发展进程而言，既济是相对的、暂时的、阶段性的，《未济》才是绝对的、永久的、全局性的。《未济》的内三爻讲未济之事，初六有“濡尾之吝”，九二言“曳轮之贞”，六三戒以“征凶”位不当。而外三爻进入离体，情况逐渐好转，九四“伐鬼方，有赏”，六五“君子之光有孚”，吉而又吉，上九正当未成功的终极，即将来临的成功，一切又将返回起点，一切又将重新开始了。

不过，《未济》之吉也是有条件有限制的，当其上九纵酒逸乐而坐享《既济》成果之时，又会重新推入《未济》的坎陷之中，故爻称有“濡其首”之失。可见事物发展到《既济》《未济》，并非发展的终结，而只能说是事物发展告一段落的终结，但却是新阶段运动的开始。《易》之为道，生生不息，于是在完成了“既济”大功之后，又经“未济”而重新走向了更高一层的新征途，这就是天道自然之理，合乎人类社会的发展变化。

在读《易》解《易》的历史发展过程中，程颐《伊川易传》和朱熹《周易本义》，作为儒家的教科书，成为入仕的敲门砖，在封建社会中因其功利所在，读者趋之若鹜，不仅明其然，又能明其所以然者，寥寥无几。实际上，朱熹重程颐，但并不亦步亦趋，其《本义》与伊川《易传》，多有出入而另创新义。但是，朱熹《本义》因是讲解儒家经典的简明教科书，限于说教之体，不能不一以贯之，因此，个别地方也有附会勉强之弊。实际上，作为一个真正的严肃的学者，而非道貌岸然的经师，他很明白，读《易》必须运用“《易》无达占”之法，灵活地解读，方能更符合古代《易》理的实际，才有可能进一步揭示那隐藏于语言文字及卦画符号表象背后的精神本质。因此，如果能够参考其《朱子语类》中的说《易》部分，则可见其会心微妙，非常人所能及。如云：“《易》不是杀底物事，只可轻轻地说，若是确定一爻吉，一爻凶，便是扬子云《太玄》了，《易》不恁地。两卦（按：指《既济》《未济》）各自说濡尾、濡首，不必拘说在此言首，在彼言尾。大概《既济》是那日中衔哺时候，盛了只是向衰去。《未济》是五更初时，只是向明去。圣人当初见这个爻里有这个意思，便说出这一爻来。或是从阴阳上说，或是从卦位上说。他这个说得散漫，不恁地逼拶他。他这个说得疏，到他密时，盛水不漏；到他疏时，疏得无理。若只要名义上求他，便是今人说《易》了，大失他《易》底本意。”（见《朱子语类》卷七十三）这些论述，不仅有利于说明《既济》《未济》二卦旨义，更重要的是他的读《易》研《易》的独到心得体会，和其灵活以力求合乎《易》理实际的读书方法。读《朱子语类》虽然繁而细，但我们认为，可以更清楚地揭示一代宗师所走的治学之路，因此，对我们读《易》解《易》，都有帮助和启发。

第五讲 立象与尽意——易图管窥

易图即易的图示,是用图来展示和表达易的内涵的一种方法。易图可分三种:一是以太极图来表示,是易的整体表示;二是卦象图,用来表示易的卦象、方位、次序、排列方式、阴阳消长变化等。不同的方位次序,不同的排列方式和阴阳消长的不同变化都有不同的卦象图反映;三是河图和洛书,河图洛书是河洛文化中具有经典意义的并且是具有标志性的文化成果,也是易图的又一种表现形式,因此每种易图都反映了一种变化,也可说是《周易》的变化的反映。

太极图是易图的一个重要内容。历代易学研究者都把太极图当成一个重要课题,加以研究和发展。对太极图的画法和解释很多,历史上最著名的是宋陈抟始画无极太极图,明初赵撝谦画阴阳鱼太极图,它把宇宙世界、阴阳互动互补、事物均衡与和谐发展的自然规律用一图而概之。随着现代科技的发展,现代画家吴作人画“电子粒子太极图”,反映了现代人对宇宙世界的认识。无论是阴阳鱼太极图还是电子粒子太极图,它都与现代科学所了解的天体形象呈现惊人的一致。太极图反映了《周易》的内涵,也反映了人们对自然规律的认识。

卦象图,即以图的形式来反映卦的内容。由于卦分八卦、六十四卦,有方位、次序、排列、阴阳消长等变化,卦象图也多种多样。

河图洛书反映了远古先民的物象崇拜意识,它可能既是一种符号,又是一种祥瑞。它是中国古代哲学思想发展中用作预测事物变化进行数学演算的一部分。

太极图与八卦、六十四卦相结合形成太极八卦图和太极六十四卦图,加上河图洛书相关联的图式,成为《周易》认识宇宙世界、社会生活和人生吉凶的重要方法。因此,图亦易,易亦图,图易结合,形象生动地反映了《周易》的精髓。

一、关于易图

已故的东方国际易学研究院院长朱伯崑在《周易图说总汇·序》(李申、郭彧编纂,华东师范大学出版社,2004年)中指出:《易传·系辞》解释《易经》一书的结构说:“圣人设卦,观象系辞焉而明吉凶。”“象”指卦爻象即阴阳或刚柔爻象的变化,“辞”指卦爻辞即解释卦爻象吉凶涵义的文句。此是说,《易经》一书有两个系统:一是卦爻象变化的符号系统,一是解释卦爻象吉凶之义的文字系统。关于前一系统,《系辞》又说:“‘书不尽言,言不尽意’。然则圣人之意,其不可见乎?子曰:‘圣人立象以尽意’。”此是说,卦爻象可以充分表达圣人内心的意念,比语言文字的表达功能更为深刻和丰富。因为卦爻象符号乃一类事物变化过程的象征,包容多种事项,人们可以从中领悟出多层涵意,不受文字、概念的局限。以某种形象或图象为媒介,表达心中的意念以及事物的义理,属于形象思维。“立象以尽意”这一命题,可以说是中国古代哲人关于形象思维最典型的表述。

在“圣人立象以尽意”的启发下,在易学史上逐渐形成以图象表达易理或事物变化法则的学风或学派,被称为“易图学”。易图学是象数易学的一个分支,流行于宋、明、清时期。

它所提出的图式,其中影响大的有《河图》、《洛书》、《先天图》、《后天图》、《太极图》等。这些图式虽出于对《周易》经传中某些辞句的解释,但其意义,不限于解释经传中的文句,而富有深厚的哲理内涵。这些图式,或以阴阳爻象推移的程序,或以奇偶二数的排列组合,或二者兼而用之,来表达阴阳和五行之气流转和生化万物的过程,并且将其公式化、逻辑化,甚至数学化,作为解释世界的表法。这些图式,寻求宇宙的整体性,乃古代自然哲学的缩影,具有世界模式的意义。它表现了中国古代哲人运用形象思维和象数思维表达哲理和数理的高度智慧,以及对和谐、均衡、相反相成等价值理念的追求,并给人一种美的感受,从而为中华思想文化的发展增添了新的篇章。

这些图式所显示的义理,就其来源说,乃中国古代农业社会世界观在易学中的反映。它们都旨在表达中国大陆气候一年四季变化的过程和法则,易学史上称为“卦气说”。以其模式规范其它自然现象和人文现象变化的过程,未免削足适履,有其局限性。如明末清初易学大师王夫之所评论的:“若守其一隅,准诸一切,则天理不相掩,而人事相违,又恶足以经纬乎两间哉!”(《周易外传·系辞上传》第六章),即视其为普遍的模式,则有碍于揭示客观世界变化日新而又丰富多彩的内容。所言甚是。

近年来兴起的《周易》热,易图是热中之热。讨论易图、揭开易图之秘的著作具有特别的感染力,吸引着人们的注意。从历史事实看来,易图创作的兴起是在宋代。不能说以前解易者就不作图,但是把易图看得如此重要、并且又花费这样大的精力去从事易图创作,却是宋代以前所没有的事。然而当时的创作者为了提高自己创作的地位,他们并不说那是自己的创作,而把那些重要的图说成是上帝所赐的圣物,说成是上古圣人所传的至宝,从而使这些易图具有了特殊重要的地位,引起了历代学者极大的兴趣和关注。不过,能够得到这种荣耀的也只是最初的几位创作者。到了后来,虽然仍有人不断把自己的创作说成是真正的上帝所赐、圣人所传,也不能得到人们的承认了,甚至还遭到非议和嘲笑。至于今天,如果有人仍然要步古人后尘,认易图是上古神物,说其中有无穷奥秘,并声称自己已经揭开了它,他们所应该得到的,就不仅是非议和嘲笑。然而实际与应该却总是恰恰相反,这是学术的不幸,也是时代的悲哀。

易图熔铸了古代许多思想家、甚至是一流思想家的智慧。他们关于易图的来源的说法是不可信的,绝没有什么黄河里龙马负图、洛河中神龟衔书之事,也没有什么伏羲则《河图》画卦、大禹则《洛书》作范。至于什么先天、后天之说,无极、太极之图,也多是后人托古、不足凭信的。但是古人为了论证他们的说法,曾经动用了极大的、甚至是自己的全部智慧,把这些图象和《周易》的内容,和他们当时所创造的哲学道理、所知道的科学知识联系起来,使几个黑白点、几条曲直线,去体现许多深奥的道理,表现非常丰富的内容。这些易图本身在今天已经没有什么现实的意义,但其中所体现的智慧,却是我们永远值得研究、应该继承和发扬的。

由于易图的目的是图解《易经》、《易传》,图解易学发展中所出现的那些概念、命题,而《周易》本身和易学又涉及古代文化的各个方面,易图也就随之进入这些领域。当然,要理解易图,最好是较多地了解中国传统文化,并且了解得越多越好。我们今天研究易学史上的各种图说,应摆脱传统经学家解经的思路,如企图用这些图式说明八卦的起源;也不应将这些图式视为科学的公式,甚至向这些图式中寻找近现代的科技研究成果;而应将这些图式归结为一种历史文化现象,总结历代哲人和学者以图象或象数解释世界的经验教训,重点探讨其中蕴涵的思维方式,特别是其中蕴藏的逻辑思维和辩证思维的内容,从中汲取智

慧,以锻炼和提高我们的思维能力。

二、关于“太极”

“太极”一词最早出在《易传·系辞上传》:“易有太极,是生两仪,两仪生四象,四象生八卦。”对“太极”的解释不尽相同。有人认为,“太极”是指宇宙最初浑然一体元气;有人认为“以虚无本体为太极”;有人认为“大衍之数的五十或四十九数未分为太极”;还有人认为“阴阳混合未分为太极”等,说法尽管不同,无怪乎两个方面:一方面说的是筮法,即揲蓍或画卦的过程;一方面说的是宇宙形成的过程。关于“太极”的涵义,易学家展开了长期的争论。比如,汉代易学家多以太极为元气。魏晋以来,宣扬有生于无,以虚无实体为太极。唐代孔颖达在《周易正义》中否定了虚无实体说,肯定了太极元气说。宋明道家家创始人周敦颐以阴阳二气混而未分的状态为太极。朱熹则认为“太极之理是天地万物之根本”,也就是说,太极是阴阳五行之理的全体。数学派的创始人邵雍“以一为太极”,一生出万物、万象。张载为首的气学派认为太极为太虚之气,既非一,又非二,是阴阳二气的统一。明代王守仁及其弟子王畿提出以人心之良知为太极。他们从各自认识的角度,来解释“太极”。但是,无论那种说法,解释“太极”大意都为无限大、尽头、极点、宇宙本源、变化之源等。

太极是中国易学史和哲学史上的一个重要概念,最早见于《庄子》《易传》。作为一个哲学范畴,它是通过对《周易》的注释而得到阐发和演变的。

《易传·系辞上》说:“易有太极,是生两仪。两仪生四象,四象生八卦。”这里含有两套语言:一是讲筮法,一是讲世界观。就占筮的过程说,太极指四十九根蓍草,即“大衍之数五十,其用四十有九”,四十九根蓍草混而未分之时为太极。两仪指四十九根蓍草分为两堆,即“分而为二以象两”。四象指四次经营。就卦象说,太极指阴阳两画混而未分,两仪指阴阳两爻,四象指老阴、老阳、少阴、少阳,八卦指乾、坤、震、巽、坎、离、艮、兑八卦。这是讲画卦的过程。就其自然观的意义说,太极指天地混而未分的原始统一体。汉易多以太极为气,但《易传》并没有明确的解说。两仪指天地,四象指春夏秋冬四时,八卦指天、地、雷、风、水、火、山、泽八种自然现象。这是讲天地的起源。以天地未分的太极为最原始最根本的实体,为天地万物的根源,“有天地然后万物生焉,盈天地之间者唯万物。”(《易传·序卦》)应该肯定,这种天地万物起源论是一种简单朴素的唯物论。

到汉代,官方哲学唯心主义同神学迷信进一步结合,出现了纬书。《易纬·乾凿度》说:“易始于太极,太极分而为二,故生天地。”这既是讲筮法,说明八卦的起源和形成过程,又是讲世界观。就世界观说,太极指气或元气。《河图·括地象》说:“易有太极,是生两仪。两仪未分,其气混沌。清浊既分,伏者为天,偃者为地。”天地未分之前的混沌状态的物质就是元气。所以《春秋纬·说题辞》说:“元气以为天,混沌无形体,”照这些说法,太极为混沌未分的无形的元气,元气又分化出天地。这似乎是唯物论的说法。但《易纬》又认为,在太极之上还有一个“未见气”的“无形”的“太易”阶段。据郑玄注:“太易,无也。太极,有也。”这是宣扬老庄有生于无的唯心论。然而,它以太极为元气,肯定了太极的物质性,对后来易学以及哲学唯物主义的发展有着重要影响。

西汉末年,刘歆以太极说解释历法,以三统历的一元为太极,三统为天地人。他说:“太极元气,函三为一。”(《汉书·律历志》)太极元气合为一个概念,表明太极即是元气。函三的“三”,指天、地、人。太极元气未分化之前,即包含天、地、人形成的元素。东汉经师郑玄、

虞翻等注《易》，吸取了这些说法。郑玄解释太极说：“极中之道，淳和未分之气也。”（《周易集解》）由此可见，在汉代许多学者那里，太极往往是气或元气的同义语。经过汉代学者的阐发，以混沌未分的气或元气为最原初物质始基的宇宙形成论，就逐步明确和确定下来了。

魏晋以降，中国易学和哲学都发生了巨大变化。作为易学和哲学重要范畴的太极，也被赋予了新的含义。王弼说：“演天地之数，所赖者五十也。其用四十有九，则其一不用也。不用而用以之通，非数而数以之成，斯易之太极也。四十有九，数之极也。大无不可以无明，必因于有，故常于有物之极，而必明其所由之宗也。”（《韩注易传》引）这是对筮法“太衍义”的解释。以“其一不用”之“一”为太极，太极的内容又是“不用”、“非数”。“一”既然是“非数”，所以又叫做“无”。但它却是其余四十九所以成为数的根据，即“不用而用以之通，非数而数以之成。”“一”又不能自己表现自己，必因于有，借四十九而显现其本源，即所谓“明其所由之宗”。就其哲学意义说，太极即“无”。韩康伯发挥道：“夫有必始于无，故太极生两仪也。太极者，无称之称，不可得而名，取有之所极，况之太极者也。”这就是说，太极是“无”，天地万物是“有”。有生于无，有依赖于无。玄学家不再讲太极生阴阳，太极生天地，而是认为天地没有开端，天地是太极的体现。太极是本是体，天地是末是用。天地万物和太极的关系不再是彼生此的关系，也没有一个时间先后的顺序，而是体用、本末的关系。这样，就由讨论太极生两仪，气（元气）生天地的宇宙形成论，走上了讲“天地万物皆以无为本”的宇宙本体论的道路。

太极这一范畴在宋明哲学中占有重要地位。宋明道学的创始人周敦颐著有《太极图说》，不讲筮法，直接论述宇宙形成的过程，以太极为阴阳二气混沌未分的状态。其中说：“自无极而为太极。太极动而生阳；动极而静，静而生阴，静极复动。一动一静，互为其根。分阴分阳，两仪立焉。阳变阴合而生水、火、木、金、土，五行顺布，四时行焉，五行一阴阳也，阴阳一太极也，太极本无极也……二气交感，化生万物。万物生生而变化无穷焉。”这个太极说，是一种关于宇宙发生论的图式，有三点特别值得注意：第一，以太极为阴阳、五行、万物的根源，是阴阳混然未分的全体，亦即混沌未分的气或元气。这是汉易的说法。但是，太极之上述者无极，就自然观说，就是讲虚生气，以虚无为宇宙的本原。它并没有摆脱《易纬》和玄学的影响，属于客观唯心论。第二，认为太极具有运动和静止的属性，但是又把太极之动归于无极之静，宣扬形而上学的外因论。第三，承认宇宙是一个形成的过程，容纳了汉代以来宇宙形成论的说法，构造了一个由无极——太极（元、气）——阴阳、天地——五行、四时——万物和人的较为完整的、逻辑的宇宙发生论的体系。

二程受学于周敦颐，继承了《太极图说》的思想路线，而又把“自无极而为太极”，虚生气的说法，改造为以太极为无极，理生气，以理解气，理为气本。《易序》说：“散之在理，则有万殊，统之在道，则无二致。所以‘易有太极，是生两仪’。太极者道也，两仪者阴阳也。阴阳一道也，太极无极也。”这是以“理一分殊”解“太极生两仪”。无极即太极，太极即道、理一。散为万殊则首先为阴阳二气。事物千差万别，又统一于理——太极，也即所谓“物有万殊，事有万变，统之以一。”（《周易程氏传》卷三）这理“一”，就是宇宙所以产生和存在的根据。朱熹继承并发挥了程颐的太极说，以为“太极者，其理也”（《周易本义》）。他的太极说，也有两层含义：就筮法说，认为“太极生两仪”是讲伏羲画卦的次第，太极指画卦的根源，“当未画卦前，太极只是一个浑沌的道理。”（《朱子语类》卷七十五）浑沌未分即是太极，所以又叫做“一理”。两仪，四象、八卦是太极一理自身的展开和显现，太极却又“不离乎两仪、四象、八

卦”(同上),又存在于其中。太极与两仪、四象、八卦的关系,正如树根与枝干、水源与水流的关系一样。就其哲学意义说,太极指世界的本源,指一物之所以然。“圣人谓之太极者,所以指天地万物之根也。”太极“只是二气五行之理,非别有一物为太极。”“总天地万物之理便是太极。”(《朱子语类》卷九十四)这是宣扬理为宇宙的根本,理为气本。“太极生阴阳,理生气也。”(《性理大全》)所谓生,非老子“道生一”之生,而是显现、表现、存在的根据之义。即是说,太极显现为阴阳,理显现为气,是气之所以然。朱熹不赞成宇宙发生论的观点,他认为,太极生阴阳,本无先后之可言,自太极至万物化生,也不是先有此而后有彼,“但统是一个大源,由体而达用,从微而至著耳。”(《朱子语类》卷九四)以太极之理为体,万物为用,体微而用显,用是体的显现。这样,朱熹就用程颐“体用一源”说,排除了时间先后问题,从而把周敦颐《太极图说》的宇宙形成论,经过程颐的本体论,发展成为一个较为完整的本体论体系。这是一种更加精致的唯心论。

张载反对周敦颐以虚无为实体,有生于无的“穷高之论”,针对他“自无极而为太极”的太极说,提出太极是宇宙的本源。他以太极为气,包含对立的统一体。《正蒙·大易篇》说:“一物两体,其太极之谓欤。”太极自身包含两个方面,既非一又非两,而是一中包两,对立的统一体。《参两篇》说:“一物两体,气也。一故神,两故化。”太极就是气的全体,即阴阳二气的统一体。太极具有阴阳两个方面,相互联系,成为一体,所以其变化神妙不测(“一故神”)。阴阳两端相互对立、相互推移、相互作用,形成气的运动变化(“两故化”)。这种太极说,是以气为宇宙的本原,而气自身就包含有运动变化的本性,即对立面的相互作用。这种观点,既反对了周敦颐的虚生气说,又反对了程颐以理为太极的说法,唯物主义地回答了周敦颐提出的宇宙本源问题。既不同于程颐太极自身不包含差别的说法,又不同于周敦颐“太极动而生阳”,有一个阶段不包含阴阳对立的说法,用辩证思维回答了物质世界运动变化的源泉问题。张载的太极说,被后来的唯物主义者所继承和发展。明代的罗钦顺以阴阳二气的统一体为太极(见《困知记》续卷上),王廷相以“浑沌清虚之气”为太极(见《太极辨》),都断言太极之上再没有别的实体为宇宙的本原,批判了程朱学派的理一元论。

明清之际最重要的唯物主义哲学家王夫之,继承张载解易的路线,以太极为太和之气,阴阳对立的统一体,同时又批判地吸取了程朱的某些说法,建立了唯物主义的本体论。《正蒙注·参两篇》说:“若其在天而未成乎形者,但有其象,纲组浑合,太极之本体。中含阴阳自然必有之实,则于太极之中,不昧阴阳之象而阴阳未判,固即太极之象,合而言之则一,拟而议之则三,象之固然也。”他以天三为太极之象,三为一而包两,所以太极不昧阴阳之象,中含阴阳必有之实。就筮法说,以五十合而为一为太极,即“合而为一者,太极浑沦周遍之体。”(《周易外传·系辞上》)就哲学意义说,这是对张载“一物两体”说的发挥,太极即是阴阳二气之全体,对立面的统一体。阴阳与太极是一而二、二而一的东西,“合之则为太极,分之则谓之阴阳。”又说:“阴阳之本体,絪縕相得,合同而化,充塞于两间,此所谓太极也,张子谓之太和。”(《周易内传·系辞上》)它无所不在,充满宇宙天地之间。王夫之改造了程朱以理为太极的说法,义以理气合一为太极。“太和,和之至也。道者,天地人物之通理,即所谓太极也。”“太和之中有气有神,神者非它,二气清通之理也。不可象者,即在象中,阴与阳合,气与神合,是谓太和。”(《正蒙注·太和篇》)太和之气自身含有运动变化的性能、规律及法则,但它们又不离气而存在。这就是太极。关于太极与阴阳两仪、四象、八卦也即太和之气与天地万物的关系,王夫之认为不是先后、父子关系,而是体用、密显、整体与部分的关系。

系。天地之间由大到小,雷风水火山泽,垺子萌芽,成形未形,万事万物皆太极阴阳实体的表现。而太极又存在于物象之中,“乾坤之外无太极。”(《周易内传发例》)这就用程朱体用一源说把唯心主义的理本论,引向了唯物主义的气本论。总之,王夫之的太极说,以太和之气解太极,扬弃了理学派以理为太极的说法,回答了程朱对张载“清虚一大”的攻击,克服了张载理论上的缺陷,从本体论的角度,唯物主义地回答了世界的统一性问题,把气一元论推向了一个新的阶段,达到了中国古代朴素唯物主义的最高水平。

三、关于太极图

太极与太极图相比较,从现在考古发现资料来看,太极图出现较“太极”一词早。据台湾学者黎凯旋提供,在陕西省永靖县出土的双耳彩陶壶上画有雌雄双龙蟠绕的太极图,距今约有 6500 多年历史,现藏瑞典远东博物馆。考古工作者先后在屈家岭发现纺轮上画的古太极图,湖北省考古所研究员杨权喜先生在石家河文化中也发现纺轮上画制的古太极图。商、周两代的青铜器上多次发现契刻着雌雄双龙缠绕的太极图,可见“太极图”比“太极”一词历史久远得多。但是从秦始皇焚书坑儒及项羽烧咸阳阿房宫后,古籍和古物中太极古图失传。

历史上最早解释“太极图”的是宋朝周敦颐著《太极图说》。周敦颐的“太极图”朱熹称之为《周子太极图》。图上下分为五层,显示太极本无极;阴阳迭运,金、木、水、火、土阴阳五行交合,乾道生男,坤道生女,阴阳交合而生万物。《太极图说》有图有说,以说来解释图。有说《周子太极图》最初传自陈抟,即《古太极图》,在民间流传很广。《古太极图》阳生于东而盛于南,阴生于西而盛于北;阳中有阴,阴中有阳,分两仪、四象、八卦,亦称之为《先天太极图》和《天地自然之图》。

我们平常所说的阴阳鱼太极图,最早出自明初赵撝谦(公元 1351~1395 年)所著《六书本义》之中,赵称其为《天地自然河图》。《六书本义》中说:“此图世传蔡元定得于蜀之隐者,秘而不传,虽朱子(熹)亦莫见之,今得之陈伯敷氏,当熟玩之。有太极含阴阳,阴阳涵八卦自然之妙,实万世文字之本原,造化之枢纽也。”该图特点在于溶阴阳相合、卦气运行于一图,其白色一边为阳,黑色一边为阴,阴阳总量各半,阴阳鱼头尾相依,以示阴阳相倚而不相离,鱼眼以示阳中有阴,阴中有阳,阴阳相互交错,天下无纯阴纯阳的事物。说明世界阴阳互动互补,事物均衡与和谐发展的规律。

太极图中的 S 曲线,亦称之为“太极曲线”,20 世纪初,易学家薛学潜和英国剑桥大学李约瑟博士称之为“宇宙最高明的曲线”。

关于“太极图”的起源说意见也不完全一致,数层组合式太极图也有说传自陈抟,也有说传自周敦颐,也有说来自佛教,也有说来源于《道藏·上方大洞真元妙经图》等。关于阴阳鱼太极图,也有说出自蔡元定,也有说出自《六书本义》,也有说源于《周易参同契》,说法不一。但阴阳鱼太极图被普遍认同,流行于世,五层组合式太极图不再使用。

今人结合现代科技理论对阴阳鱼太极图加以阐述。有人认为太极图是对波粒二象性的准确概括,有的认为,太极图为宇宙天体球在水平面内的平面投影等,用现代科学理论对其探讨。著名画家吴作人画出电子粒子太极图,这是现代人用自然科学理论解释太极图的一个表征,它客观地反映了宇宙图象,当代认识自然的程度,反映了时代特点。这里仅介绍一些有代表性的太极图。

1. 最早的太极图

最早的太极图是刘牧的太极图。他在《易数勾隐图》中用一个圈表示太极，圈上有十个黑白相间的点，白点表示阳，黑点表示阴，全图表示太极中包含阴阳。

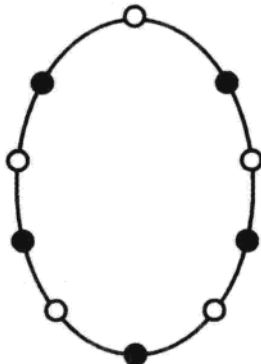


图 5.1 刘牧太极图

刘牧之后，有许多学者都画制一个空心圆圈，根据自己的理解对太极进行解释，出现了许多太极图。

2. 周氏太极图

周敦颐试图从宇宙演化的角度解释社会现象，为此，他做了太极图和《太极图说》。朱震《汉上易传》附图中，记载了周氏太极图的原图式，如图 5.2。

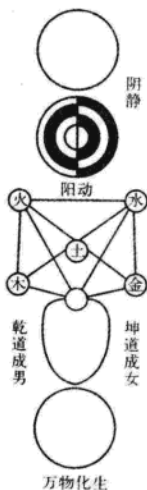


图 5.2 周氏太极图

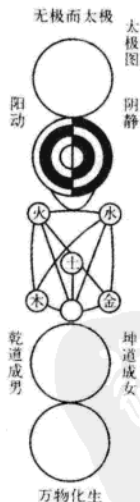


图 5.3 朱熹太极图

周敦颐解释，该太极图阐述的是宇宙间最根本的道理。该图由上而下，说明无极中生太极，太极中生阴阳、阴阳五行，阴阳五行生成人和物，五行的性质构成人和物的本性。人和物的感应产生运动，从而分出善恶。圣人以仁义、中正作为做人的标准。排除欲望使心灵宁静，是达到仁义中正的途径。

周敦颐的太极图当时并不为世人重视。后来，朱熹花了大量时间和精力注释周氏太极

图和《太极图说》。朱熹对周氏太极图的推崇使该图具有了很高的学术地位。但是，朱熹认为周氏太极图中，“阴静在上，阳动在下”不能准确表达《图说》原义，于是加以更正。经朱熹更正的太极图就是我们通常见的朱熹太极图，如图 5.3。

3. 阴阳鱼太极图

图 5.4 是明代以后社会上流行的阴阳鱼太极图。阴阳鱼太极图白黑各半白为阳，黑为阴，北方阴盛而阳薄（古时方位，上南下北）；南方阳盛而阴薄。一张图包括了宇宙间阴阳互动、互补，事物均衡与和谐发展的规律。英国著名学者李约瑟博士称其为“宇宙间最文明的曲线”。由于这张图的流行，阴阳鱼太极图逐渐被称为太极图，以至于后来，多数人以为太极图就是阴阳鱼图，而不知道宋明时代所说的太极图，应该是周氏太极图。

人称“东方魔符”。《易传》：“《易》有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦。”是先哲创造的宇宙衍化模型。《周易正义》：“（太极）乃天地未分之前，元气混而为一。”阴阳双方，既对立，又统一；永恒流转，生生不息；呈动态平衡的整体形象，堪称炎黄文化之一绝。



图 5.4 阴阳鱼太极图

明初，赵抃在他的《六书本义》中，公布的阴阳鱼图如下：



图 5.5 天地自然河图

赵抃谦说，这个阴阳鱼图就是河图。他将此图命名为：“天地自然河图”，并说，伏羲时期，龙马从黄河出来，背负的就是这张图。他认为阴阳鱼图也是为了说明八卦的起源此图已分为八份，按照其阴阳比例，可以画出八卦。

赵抃谦认为，此图是蔡元定从四川青城山的隐士那里得到的，而清代经学家胡渭在《易图明辨》中，认定该图是陈抟传给邵雍的。这些说法尚无定论，还有待考证。

阴阳鱼图一问世，就引起了极大的争议。一方面不少人称赞它，如：明未经学家章潢（公元 1527～1608 年），字本清，他主持过白鹿洞书院，学生众多，著有《周易象义》、《诗经原体》、《书经原始》、《礼记割言》、《论语约言》、《春秋窃义》、《图书编》等共有 127 卷。章潢在《图书编》中，收集了各种各样的图，以易图为首，易图中，又以阴阳鱼图居首。章潢说，《易·系辞》的第一章，和此图意思一样；《易·说卦》所讲的天地定位，就是对此图的注解。

阴阳鱼图避免了在此之前易图中，太极、阴阳、八卦分离部足的问题。图的整体，就是太极；一黑一白，就是两仪；黑白的多少，就是阴阳消长。分成八份，乾坤定于上下，坎离并列东西，震巽艮兑，随着阴影升降，分布于四角，这样，八卦已经齐备。而且，由复卦开始，之后阴阳此消彼长的趋势也明确地表现在阴阳鱼图中。

但另一方面，阴阳鱼图也受到一些人的反对，如胡渭在《易图明辨》中，既把它叫作“天地自然之图”，又称为“古太极图”，还说阴阳鱼图曾被称为“太极真图”。如图 5.6。胡渭不承认赵抃谦认为阴阳鱼图是河图的说法，但他也称赞阴阳鱼图的绝妙之处。他说，此图整体是太极；两边白黑回互，白为阳，黑为阴；阴盛于北而阳来相薄，阳盛于南而阴来相迎——乾正南，全白，纯阳，为三奇（阳爻数）；坤正北，全黑，纯阴，为三偶（阴爻数）。还有离东坎西，爻划的奇偶，黑白的多少，依次相对。胡渭感叹，如果不是窥探到造化阴阳的奥秘，是做不出这样的图来的。一部《参同契》千言万语，而这一张图就将所有的内容都包括在其中了。这张图既幽深，又显著。既简约，又包罗万象。因此炼丹家视它为至宝，一般不肯轻易出示与人。胡宁胃认定阴阳鱼图并非儒家的易图，而是道教炼丹家所创造的。

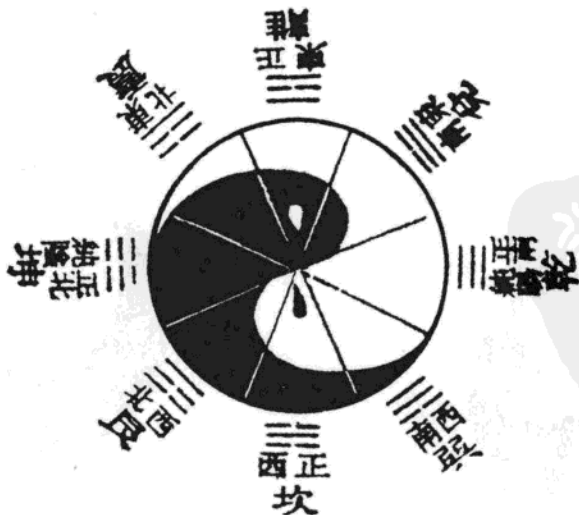


图 5.6 阴阳鱼图

4. 来知德圆图

明代后期,来知德完成了他的圆图。这些圆图也被称为太极图。来知德认为,他的圆图不仅包括了伏羲八卦方位、文王八卦的方位,也包括了周氏太极图的内容。他还认为,他的图无所不包,从世道的治乱,国家的传承或变革,学术的邪正,直到年岁的丰歉,饮食的微小,都包括在他的图中。他还说,伏羲的图讲对待,文王的图讲流行,而我来知德的图,既包括对待也包括流行,因而,我来知德超过了伏羲和文王,在他们之上。



对待者数 主宰者理 流行者气

图 5.7 来知德圆图(朱熹的阴阳学说中,认为阴阳变易的法则有二,一是流行,即推移,如阳变阴,阴变阳;动变静,静变动。流行指阴阳对立面相互推移转化的过程。二是对待,即交错,如天地定位,山泽通气,对待指对立的双方互相交错渗透的状态。对待的状态,阳就是阳,阴就是阴,互不混淆)

来知德将前人所画的文王八卦方位图、伏羲八卦方位图与自己所创造的圆图相结合,画出了形形色色的太极图,典型的如图 5.8~图 5.10:



图 5.8 来氏文王太极图

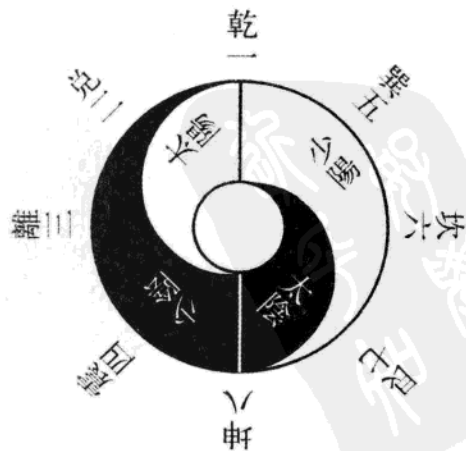


图 5.9 来氏伏羲太极图

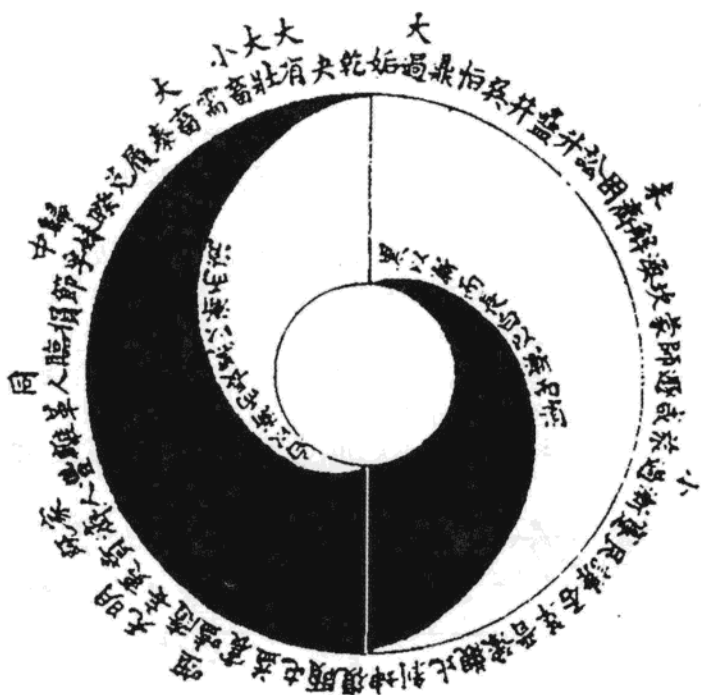


图 5.10 来氏伏羲太极六十四卦图

四、后天八卦、先天八卦

先天是邵雍提出的说法，他认为《易》有先、后天之分。朱熹《答袁机仲书》中说：“据邵氏说，先天者，伏羲所画之易也；后天者，文王所演之易也。伏羲之易，初无文字，只有一图，以寓其象数，而天地万物之理，阴阳始终之变具焉，文王之易，即今之《周易》，而孔子所为作传者也。”

先天、后天之说，宋以后十分流行。明代以后，尤其是清代乾嘉学派对此有许多非议。乾嘉学派认为邵雍将取白道教道士的图式，置于儒家推崇的圣人周文王、孔子之上，是对圣贤的亵渎，所以，乾嘉学派完全否定易图。乾嘉学派当时的社会地位很高，学术思想有很大影响，但由于士子们走仕途之路，仍需按朱熹的四书五经，才能在科举中取得功名；加上清李光地的《周易折中》一书，为康熙御纂《四库全书》所收，皇上崇信易图，故易图亦随之有了进一步的发展。据《四库全书》记载，清初一百多年的时间，有关易图的著作几乎相当于宋明之和。

流传至今的八卦易图有两种，按易图画卦的时间来看，光有“后天八卦”，宋代以后才有“先天八卦”。

（一）后天八卦

后天八卦即文王八卦图。据说是周文王所作，包括文王八卦次序图和文王八卦方位图两个图式，为邵雍所传，见于朱熹《周易本义》。此图用以解释《易·说卦》第五章：“帝出乎

震”一节所示的八卦方位。据传画于先秦时期，一般认为，文王八卦是最早的八卦图。

1 文王八卦次序图

《说卦》第十章说：

“乾天也，故称乎父。坤地也，故称乎母。震一索而得男，故谓之长男。巽一索而得女，故谓之长女。坎再索而得男，故谓之中男。离再索而得女，故谓之中女。艮三索而得男，故谓之少男。兑三索而得女，故谓之少女。”

文王八卦次序图根据上述“说卦辞”的人伦关系取象画卦，乾代表天，坤代表地，天施地生，创立万物，用以象征人伦的父母。坤卦作为母亲的阴爻☷，向作为父亲的乾卦☰索取阳爻一，生下三男，代表男孩的阳爻依次由下往上变化，一首先得到的是长男震卦☳，然后是次男坎卦☵，第三是少男艮卦☶；接下来，乾卦作为父亲的阳爻三，向作为母亲的坤卦索取阴爻，生下三女，代表女孩的阴爻依次由下往上变化，首先得到的是长女巽卦☴，然后是次女离卦☲，第三是少女兑卦☱，合起来共八人，用八卦☳、☵、☶、☷、☰、☲、☴、☱表示。

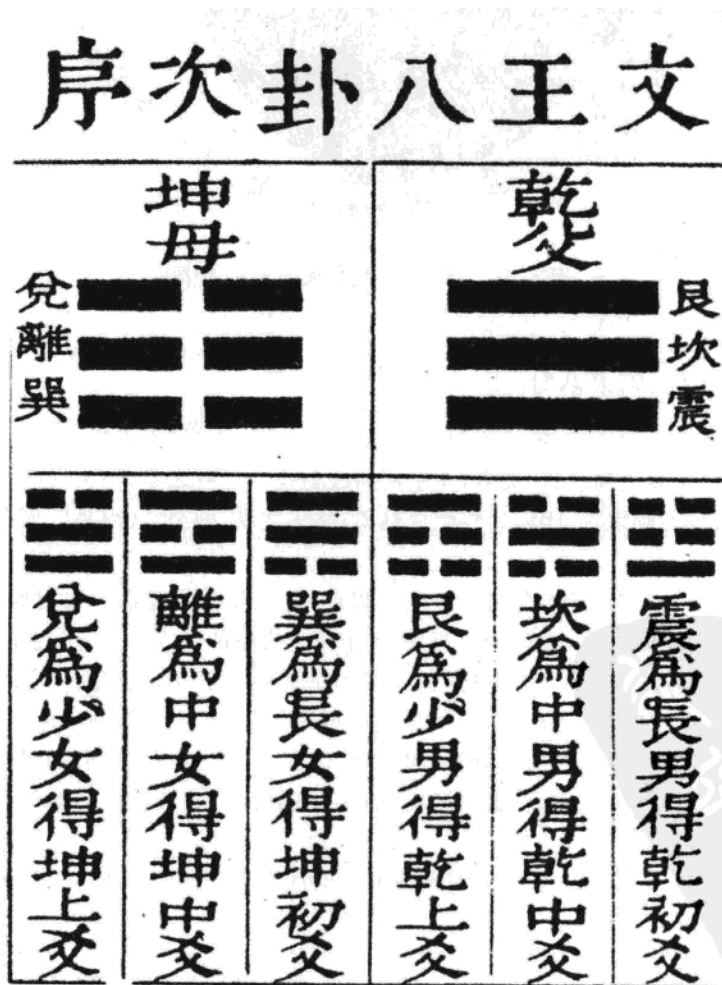


图 5.11 文王八卦次序图

2 文王八卦方位图

《易·说卦》第五章：

“万物出乎震，震东方也。齐乎巽，巽东南也，齐也者，言万物之絜齐也。离也者，明也，万物皆相见，南方之卦也。圣人南面而听天下，向明而治，盖取诸此也。坤也者，地也。万物皆致养焉，故曰：致役乎坤。兑正秋也，万物之所说也，故曰：说言乎兑。战乎乾。乾，西北之卦也，言阴阳相薄也。坎者，水也，正北方之卦也，劳卦也。万物之所归也，故曰：劳乎坎。艮，东北之卦也，万物之所成，终而所成始也。故曰：成言乎艮。”据此解释，兑秋是正西，余下坤只能处于西南。

文王八卦方位图根据上述“说卦辞”，以天、地、山、泽、雷、风、水、火相互交错的自然现象排列，作为主体，按顺时针方向依方位与季节排列，是其应用。绘制如下：

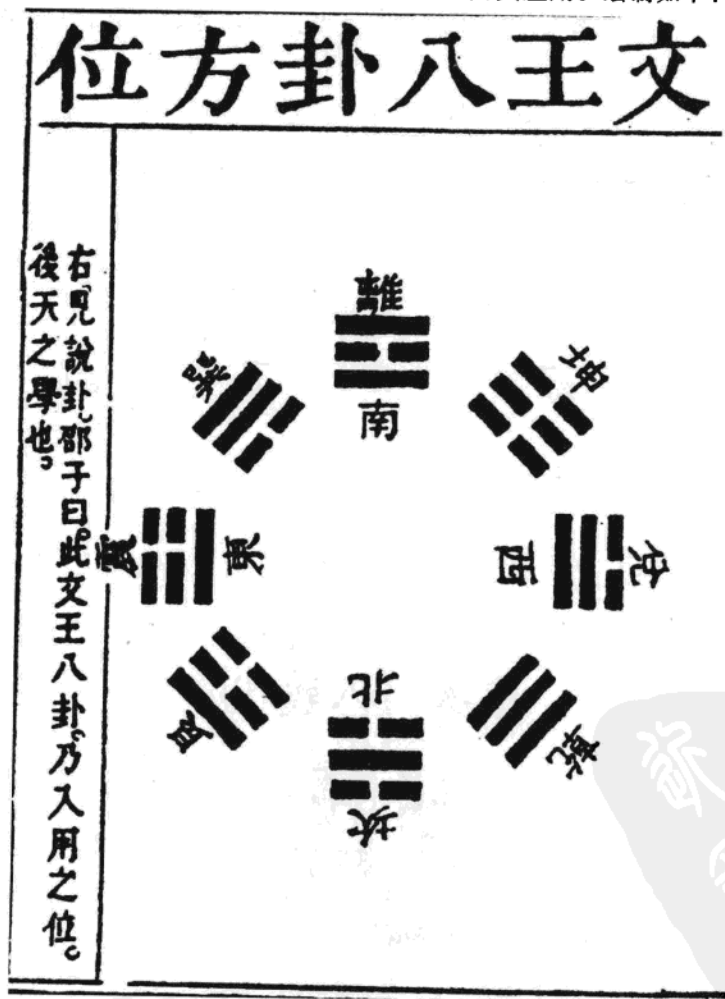


图 5.12 文王八卦方位图

文王八卦的方位是坎北、离南、震东、兑西，这种安排是因为符合五行学说的需要（中国古代方位的表达方式与现在的表达方式上北、下南、左西、右东，正好相反）。

五行方位中,水北、火南、木东、金西、土中。八卦的卦德、卦义中,坎为水,离为火,震为木,兑为金,所以文王八卦此四卦被安排在北南东西的正位。

但是,此卦位安排有许多不合理之处。第一,从卦德上看,离卦虽是火,但不是纯阳,南方应该是纯阳盛的乾卦;坎卦虽是水,但不是纯阴,北方的水应该是纯阴盛的坤。第二,从引申—人事需要的角度,乾是天,代表君王,坤是地,代表帝后,都应是处于正位,而不应该偏置。

(二)先天八卦

先天八卦图即伏羲八卦图。邵雍为了解决上述文王八卦和六十四卦不合理的问题,绘制了伏羲八卦图。

邵雍根据《易·系辞上》第十一章:

“是故,《易》有大极,是生两仪,两仪生四象,四象生八卦。八卦定凶吉,吉凶生大业。”

在两仪的阴爻、阳爻上各叠加一阴爻、一阳爻得到四象;再将四象上再各叠加阴爻、阳爻得到八卦,如下图示。

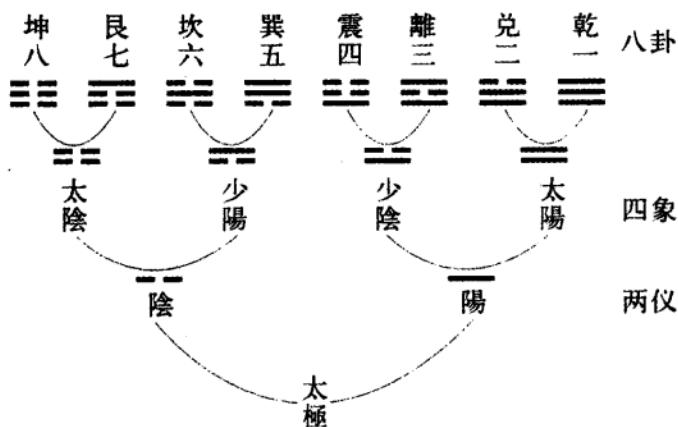


图 5.13 伏羲八卦图

1 伏羲八卦次序图

伏羲八卦次序图又称先天八卦次序图或先天八卦横图。



图 5.14 伏羲八卦次序图

2 伏羲八卦方位图

伏羲八卦方位图又称先天八卦方位图。

邵雍为了得到社会伦理及社会秩序的理论依据,解决文王八卦方位图不合理的问题,绘制了伏羲八卦方位图。邵雍先将乾坤的位置确定在正南的纯阳位和正北的纯阴位,将君主和帝后摆放在正位。然后将乾系的兑、离、震居左,象征天向左旋;将坤系的艮、坎、巽居右,象征地向右动。邵雍说,此图就是伏羲根据河图所画的八卦方位图。邵雍还说,《易·说卦》第三章:“天地定位,山泽通气,雷风相薄,水火不相射。”就是讲伏羲八卦的方位,“天地定位”就是说乾南地北定在正位;“山泽通气”就是说艮、兑相对,艮处西北而兑处东南;“雷风相薄”就是说震、巽相对,震于东北和巽于西南;“水火不相射”就是说坎、离相对,居于西和东。邵雍认为,伏羲八卦方位早已存在,《周易》中已有阐述,只是前人没有意识到。

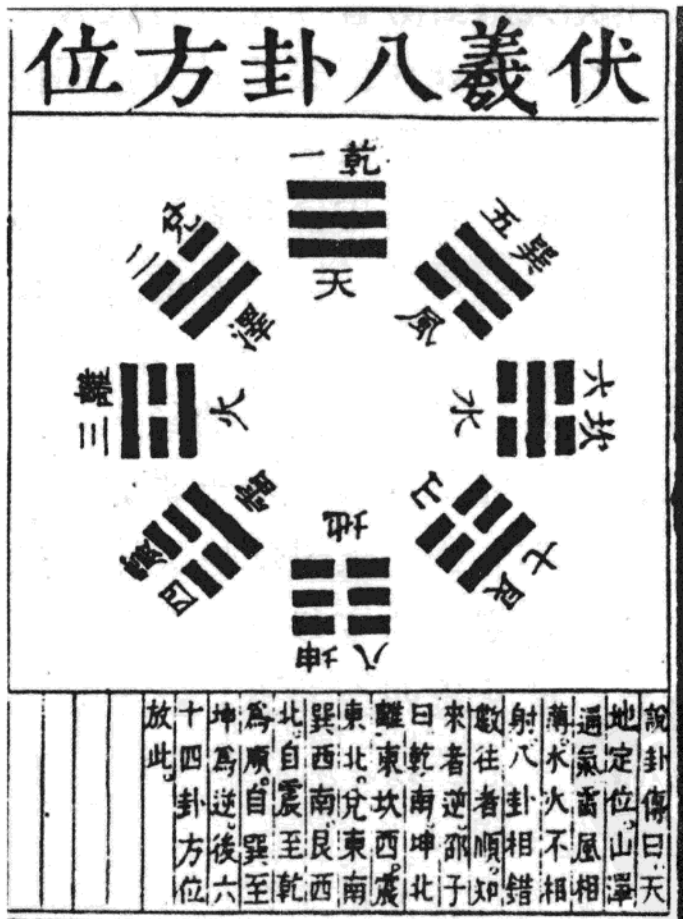


图 5.15 伏羲八卦方位图

易学家们研究认为,《易·说卦》“天地定位”之类解释,没有具体说明这些卦位定在何处,因此并不能圆满解释八卦的方位问题。邵雍只不过是古代经典中为自己所绘的卦图寻找根据。

3. 伏羲六十四卦次序图

伏羲六十四卦次序图，又称先天六十四卦次序图或横图。

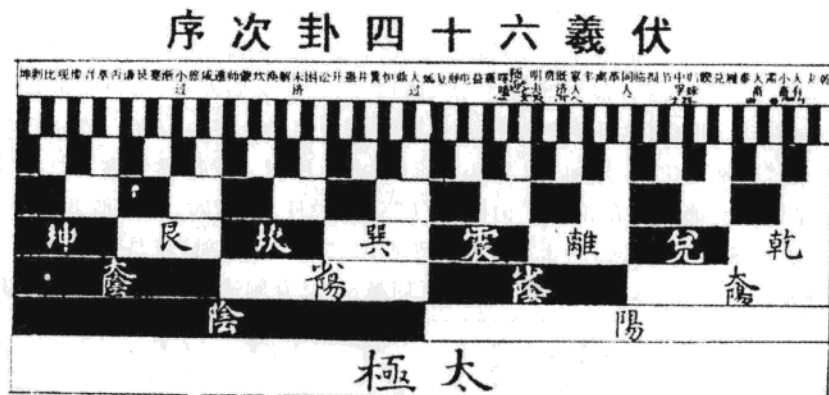


图 5.16 伏羲六十四卦次序图

在伏羲八卦横图上，在各卦上再叠加阴爻、阳爻得到十六个四爻卦；在十六卦上再各叠加阴爻、阳爻得到三十二个五爻卦；在三十二卦上再各叠加阴爻、阳爻得到六十四个六爻卦。

《周易本义》卷首云：“此图太极、两仪、八卦，逐爻渐生，即邵子所谓八分为十六，十六分为三十二，三十二分为六十四。”邵子云：“太极之分解，尤干之有枝，枝之有叶。愈大则愈少，愈细则愈繁，合之斯为一，衍之斯为万。”朱子称赞此图坚持“一分为二”原则，显示万物发展皆从一到多，由简单到繁杂，不断分解的辩证过程。

4 伏羲六十四卦方位图

将六十四卦横图从右至左，每八个卦作为一行，由下至上，叠加排列八行，就是下图的内方图，称为先天方图。

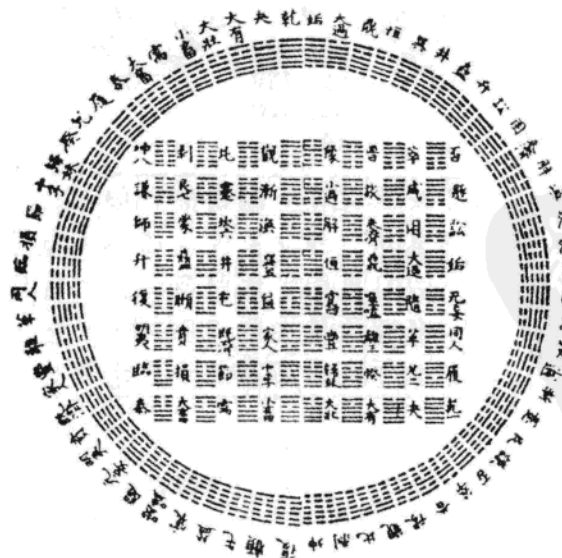


图 5.17 伏羲六十四卦方位图

将六十四卦横图的乾卦及左侧的另三十一卦，共三十二卦，由上向左旋转；坤卦及右侧的另三十一卦，共三十二卦，由下向右旋转，就画出下图的外圆图，称为先天圆图，也称为先天六十四卦图圈。此图创自邵雍。圆图象天，方图象地。天圆而地方。天地相涵，化生万物。圆图代表天体运行周期，即一年 360 天，主运行；方图代表东西南北四方，即九州之数，主

定位。二图合一，显示天文地理之统一。象征“天地姻媾，万物化醇”的整体结构。

对于邵雍的先天四图，朱熹在《周易本义·图说》中专门论述如下：

“《系辞》传曰：‘易有太极，是生两仪。两仪生四象，四象生八卦。’邵子曰：‘一分为二，二分为四，四分为八也。’

“《说卦》传曰：‘易，逆数也。’邵子曰：‘乾一兑二，离三震四，巽五坎六，艮七坤八。自乾至坤，皆得未生之卦。若逆推四时之比也。后六十四卦次序仿此。’

“《说卦》传曰：‘天地定位，山泽通气，雷风相薄，水火不相射，八卦相错。数往者顺，知来者逆。’邵子曰：‘乾南坤北，离东坎西，震东北，兑东南，巽西北，艮西北。自震至乾为顺，自巽至坤为逆。后六十四卦方位仿此。’

“前八卦次序图，即《系辞》传所谓‘八卦成列’者。此图即其所谓‘因而重之’者也。故下三画即前图之八卦，上三画则各以其序重之，而下卦因各衍而为八也。若逐爻渐生，则邵子所谓八分为十六。十六分为三十二，三十二分为六十四者，尤见法象自然之妙。

兌	離	巽	坤	艮	坎	震	乾	八宮世卦
兌為澤	離為火	巽為風	坤為地	艮為山	坎為水	震為雷	乾為天	八純
困	旅	小畜	復	賁	節	豫	姤	一世
萃	鼎	家人	臨	大畜	屯	解	遯	二世
咸	未濟	益	泰	損	既濟	恆	否	三世
蹇	蒙	無妄	大壯	睽	革	升	觀	四世
謙	渙	噬嗑	夬	履	豐	井	剝	五世
小過	訟	頤	需	中孚	明夷	大過	晉	游魂
歸妹	同人	蠱	比	漸	師	隨	大有	歸魂

图 5.18 八宮世应图

“伏羲四图，其说皆出邵氏。盖邵氏得之李之才挺之，挺之得自穆修伯长，伯长得之华山希夷先生陈抟图南者，所谓先天之学也。”

“此图圆布者，乾尽午中，坤尽子中，离尽卯中，坎尽酉中；阳生于子中，极于午中，阴生于午中，极于子中；其阳在南，其阴在北。

“方布者，乾始于西北，坤尽于东南；其阴在北，其阳在南。此二者，阴阳对待之数。圆于外者为阳，方于中者为阴，圆者动而为天，方者静而为地者也。”

五、八宫世应图

汉代京房创立的易卦系统结构，提出“八宫卦次”。64卦分属“八宫”，按乾、震、坎、艮；坤、巽、离、兑次序排列。每宫一个纯卦统七个变卦。变卦的方法即纯卦初爻变，则为一世卦；二爻变，称为二世卦……五爻变，称为五世卦。五世卦之第四爻变回本宫纯卦第四爻，称游魂卦；将游魂卦之下卦变回本宫纯卦的下卦，称归魂卦。此图式展示64卦之间有条不紊的网络结构关系如图5.18。

六、五行图

在易学的阴阳学说中，多处解释“五行”的含义，汉代京房等将易卦配以五行、六亲以解易，后世象数学派沿袭此说，建立了严密、庞杂的五行易学体系。

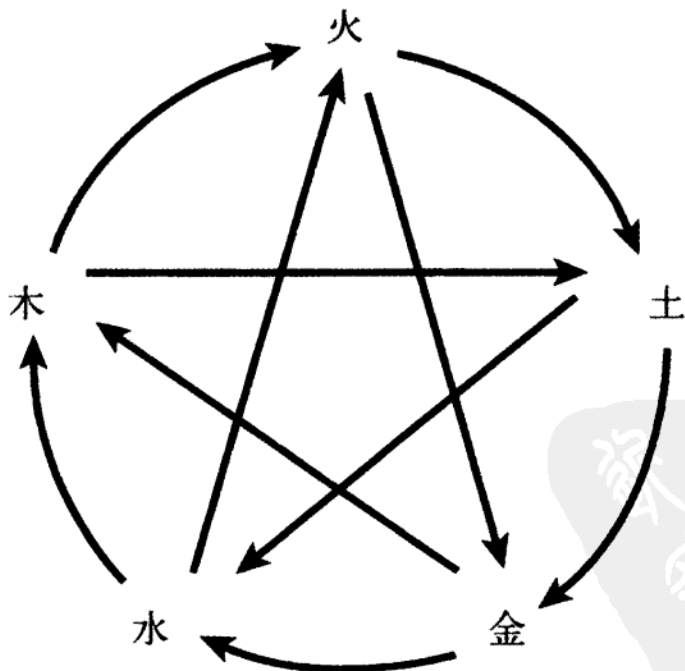


图 5.19 五行图

五行图，圆形顺时针箭头表示五行之间的相生关系，即，水生木，木生火，火生土，土生金，金生水。五行相生亦有取象比类之义，泛指事物运动变化中的相互促进作用。直线箭

头方向表示五行之间的相克关系，即火克金，金克木，木克土，土克水，水克火。泛指事物运动变化中的相互制约作用。

五行学说与阴阳学说，原本独立发展。汉人通过河图将五行与阴阳沟通，从而五行与八卦在许多易图中形影不离。五行按木、火、土、金、水顺序排成圆周，“比相生，间相克”。显示事物之间矛盾关系的多重性，成为一切事物普遍适用的整体结构模型。实为中国古代特有一种普通系统论图式。中国传统医学应用普遍。

七、卦变图

卦变说有许多种，如：阴升阳降说，以朱熹《周易本义·图说·卦变图》为例：“《彖》传或以卦变为说，今作此图以明之。盖易中之一义，非画卦作《易》之本指也。”现将朱熹的卦变图整理如下：

一阳的卦有六个，都由䷗复卦卦变而来；一阴的卦有六个，都由䷵姤卦卦变而来。

䷗ 复 ䷆ 师 ䷎ 谦 ䷏ 豫 ䷇ 比 ䷖ 剥

䷵ 姤 ䷌ 同人 ䷉ 履 ䷋ 小畜 ䷍ 大有 ䷔ 夬

二阳的卦有十五个，都由䷒临卦卦变而来；二阴的卦有十五个，都由䷋遁卦卦变而来。

䷒ 临 ䷣ 明夷 ䷲ 震 ䷂ 屯 ䷔ 颐

䷭ 升 ䷧ 解 ䷜ 坎 ䷃ 蒙

䷽ 小过 ䷦ 蹇 ䷊ 艮

䷲ 萃 ䷢ 晋

䷓ 观

䷗ 遁 ䷅ 讼 ䷥ 巽 ䷱ 鼎 ䷛ 大过

䷘ 无妄 ䷤ 家人 ䷝ 离 ䷰ 革

䷋ 中孚 ䷥ 睽 ䷹ 兑

䷍ 大畜 ䷄ 需

䷡ 大壮

三阴三阳的卦各有二十个，都是䷊由泰、䷋否卦变而来。

	泰		归妹		节		损
	丰		既济		賁		
	随		噬嗑				
	益						
	恒		井		蛊		
	困		未济		涣		
	咸		旅		渐		
	否						
	否						
	渐		旅		咸		
	涣		未济		困		
	蛊		井		恒		
	益						
	噬嗑		随				
	賁		既济		丰		
	损		节		归妹		泰

四阳的卦十五个，是由䷗大壮卦卦变而来；四阴的卦十五个，是由䷓观卦卦变而来。

䷗ 大壮

䷍ 大畜 ䷄ 需

䷋ 中孚 ䷥ 睽 ䷹ 兑

䷘ 无妄 ䷤ 家人 ䷝ 离 ䷰ 革

䷌ 遁 ䷅ 讼 ䷥ 巽 ䷱ 鼎 ䷛ 大过

䷓ 观

䷌ 萃 ䷢ 晋

䷽ 小过 ䷦ 蹇 ䷊ 艮

䷭ 升 ䷧ 解 ䷜ 坎 ䷃ 蒙

䷒ 临 ䷣ 明夷 ䷲ 震 ䷂ 屯 ䷔ 颐

五阳的卦有六个，都是由䷗夬卦卦变而来；五阴的卦有六个，都是由䷓剥卦卦变而来。

䷪ 夬 ䷍ 大有 ䷈ 小畜 ䷉ 履 ䷌ 同人 ䷫ 姤

䷖ 剥 ䷇ 比 ䷙ 豫 ䷌ 谦 ䷆ 师 ䷗ 复

图 5.20 卦变图

《周易本义》原有九页图，所以朱熹说：

“《易》之图九，有天地自然之《易》，有伏羲之《易》，有文王、周公之《易》，有孔子之《易》。自伏羲以上，皆无文字，只有图画，最宜深玩，可见作《易》本原精微之意。文王以下，方有文字，即今日之《周易》。然读者亦宜各就本文消息，不可便以孔子之说为文王之说也。”

上述共有六十二卦，另两卦：乾、坤是特例。

八、关于河图、洛书

河图、洛书最早见于《尚书·顾命》，又见于《论语》、《易传》，后见于《墨子》、《吕氏春秋》、《淮南子》等书，虽记载了绿图（即洛图），但未对绿图的式样做进一步说明。西汉以后，有关河图、洛书的文字多了起来，如刘牧《易数勾隐图》认为“图九书十”。“图九”是指河图有九组数字，数字之和为四十五，“书十”是指洛书有十组数字，数字之和是五十五。

这里主要介绍另一派的代表朱熹《周易本义·图说》所记载的河图、洛书。朱熹认为该图是“图十书九”，图十是指河图有十组数字，数字之和五十五，书九是指洛书有九组数字，数字之和是四十五。”此说法与刘牧的学说恰好相反。

朱熹《周易本义·图说》说：“《系辞》曰：‘天一，地二；天三，地四；天五，地六；天七，地八；天九，地十。天数五，地数五，五位相得而各有合。天数二十有五，地数三十，凡天地之数，五十有五，此所以成变化而行鬼神也。’此河图之数也。”

对于河图，朱熹解释说，一与六共宗，二与七为朋，三与八同道，四与九为友，五与十相守。他还解释说，河图中，天一地二天三地四直到天地之数五十有五，表示了五行生成的顺序，即东到南为木生火；南到中为火生土；中到西为土生金；西到北为金生水。此为左旋一周，其中天数二十五，地数三十，合天地之数共五十五，也就是河图全数，河图以这些数生成八卦。

河图、洛书中，白点表示天数，黑点表示地数。朱熹描述河图说，天一地六居北方，天七地二居南方，天三地八居东方，天九地四居西方，天五地十居中。

有人说：“河图洛书是中华文化的源头。”北京“中华世纪坛”的世纪大厅里，建有浓缩中华五千年文明史的圆壁浮雕，就以河图洛书为第一组，以太极八卦为第二组。可见这一观点已为人们所承认。河图洛书也是河洛文化的源头和标志。谈及河洛文化的起源，自然不能不说到河图洛书。

张正明先生说：“三代的河洛文化是中华文化的主源。《易·系辞上》云‘河出图，洛出书。’《河图》与《洛书》只是中华文明抽象化且神秘化的符号，并非实有其物。图自河出，书自洛出，虽为传说，却正是先民对中华文明肇源于河洛的准确记忆。”（张正明、董璐：《先秦河洛文化族属述略》，《河洛文化与汉民族散论》，河南人民出版社，2006）

王永宽先生说：“河图洛书是河洛文化中具有经典意义的并且是具有标志性的文化成果，也可以说是河洛文化的徽识。”（王永宽：《河图洛书探秘》，第1页，河南人民出版社，2006）河图洛书是中华文明早期在河洛地区产生的。

戴逸先生说：“河图洛书，是河洛文化研究中的一个重要的内容。河图洛书，千古之谜。这个问题涉及到中国学术史上的一场公案。”（戴逸：《关于河洛文化的四个问题》，《寻根》，1994年第1期）宋人欧阳修对象数学派的河图洛书理论提出质疑，明代的王廷相，清代的胡渭、黄宗羲、毛奇龄等也曾对河洛派提出批评。

河图洛书作为一种文化现象，距今时代久远，涉及内容广泛，历代学者的研究成果相当丰富，认识也大相径庭，因而存在问题很多。例如，河图洛书的内容和真伪问题，河图洛书的具体出处问题等，都有深入研讨的必要。

关于河图洛书传说的构建和阐释，从先秦到明清，前后延续了几千年。由于时代久远，原初的“河图”、“洛书”是什么，我们可能已无从得知，最多只能作些推测，而汉代、宋代人改造过的“河图”、“洛书”还可以知道得清楚些。下面分三个时期进行阐述：

（一）先秦时期河图洛书的传说

河图洛书最早见载于先秦文献《尚书》、《管子》、《论语》、《墨子》、《竹书纪年》、《周易》以及西汉最后成书的《礼记》。

西周策立康王时，堂上陈列“越玉五重，陈宝，赤刀，大训，弘璧、琬、琰，在西序；大玉，夷玉，天球，河图，在东序”。（《尚书》第二十四《顾命》）

春秋中期，管仲言：“昔人之授命者，龙龟假（至），河出图，洛出书，地出乘黄（神马）。今

三祥未出者，虽日受命，无乃失之乎”（《管子》卷九《小匡》）。

春秋末期，孔子说：“凤鸟不至，河图不出，吾已矣夫。”（《论语》卷九《子罕》）关于洛书的来源，一说是由凤鸟衔至，“凤鸟不至”就是“洛书不出”的同义语。

战国初期，墨子说：“赤鸟衔圭，降周之岐社日：天命周文王伐殷有国。泰颠来宾，河出绿图，地出乘黄，武王践功。”（《墨子》卷九《非攻篇下》）战国的文献记载还有《易·系辞》中“河出图，洛出书，圣人则之”之语，为人们所熟知。《竹书纪年》也说“龙图出河”。

成篇于战国晚期至秦汉的《礼记·礼运》篇中说：“故天降膏露，地出醴泉，山出器车，河出马图，凤凰、麒麟皆在郊甸。”

由上述记载，我们可以得出以下几点认识：一是在西周，河图是一种珍贵的宝器，它和其他珍宝、器物陈列在殿堂的两序，是一种实实在在的器物。陈列品大多是玉器，天球似乎是一种仪器，此外就是河图，与天球排列在一起，可能是由人制造或者经过加工的器物。二是春秋战国文献记载的河图洛书是一种祥瑞，在帝王受命、圣人出现或遭逢盛世时才会出现。三是圣人效法河图洛书，制定行为准则或国家法典，或者受河图洛书的启示，进行创造发明。四是先秦文献记载的河图洛书比较简略，没有具体和某一位帝王联系起来，河图洛书是如何出现的，其内容究竟是什么，都含糊不清。

关于河图洛书的具体出处，也是一个有争议的问题。其中比较有根据的说法：河图出于河南孟津县老城，那里有始建于南北朝的龙马负图寺；洛书出于河南洛宁县西长水，那里有汉唐时期和清代的“洛出书处”古碑。此外，有人说河图与洛书都出于河南巩义市的洛水入黄河处。那里古称洛油，附近有伏羲台，据说古代帝王多在此祭天。但是依据文献记载本意，“河出图，洛出书”，河图与洛书似乎出在两个地方，不大可能在同一处。其实河图洛书作为一种古史传说，其具体出处难以确指。上述河图与洛书的具体出处，大多是汉代已降人们的说法。严格说来，它们只能是关于“河出图、洛出书”的纪念地。

（二）汉代河图洛书传说的完备

在西汉前中期，有关河图洛书的议论尚不是很多。例如淮南王刘安等人说：“古者至德之世，贾便其肆，农乐其业，大夫安其职，而处士修其道。当此之时，风雨不毁折，草木不夭，九鼎重味，珠玉润泽，洛出丹书，河出绿图，故许由、方回、善卷、披衣得达其道。”（《淮南子》卷二《俶真训》）这里大体上沿袭先秦河图洛书为祥瑞之兆的说法。

汉武帝时的孔安国曾为《尚书》作传，他说：“‘河图’，八卦。伏羲氏王天下，龙马出河，遂则其文，以画八卦，谓之‘河图’，及典谟皆历代传宝之。”又说“天与禹，洛出书。神龟负文而出，列于背，有数至于九。禹遂引而第之，以成九类，常道所以次序。”（《尚书》第二十四《顾命》第六《洪范》，孔安国传）两汉之际，刘歆以为：“伏羲氏继天而王，受‘河图’，则而画之，八卦是也。禹治洪水，赐‘洛书’，法而陈之，《洪范》是也。”（《汉书》卷二十七《五行志上》）扬雄也说：“大易之始，河序龙图，洛贡龟书。”（扬雄：《灵赋》，《文选》李贤注）孔安国首先将河图、洛书与八卦、《洪范》九畴联系起来，而且明确指出伏羲受河图，大禹受洛书，这是关于河图洛书的极其重要的阐释，对以后有很大影响。

西汉后期至东汉，谶纬之学盛行，儒学增添了浓厚的神学色彩。“谶”是一种关于吉凶的隐语式的预言，“纬”是解释经书的著作，二者是有所区别的。由于汉代纬书中夹杂有许多虚玄、迷信的内容，于是后人就把二者合称为谶纬。汉代的纬书多达五六十种，可分为二类：一是“七经纬”，即依据《周易》《尚书》《诗经》《礼经》《乐经》《春秋》和《孝经》等七种儒家

经典附会而成的纬书；二是关于河图洛书的纬书。七经纬中也涉及河图洛书。河图洛书多见于纬书。例如，《礼纬·含文嘉》说：“伏羲德合上下，天应以鸟兽文章，地应以河图洛书，伏羲则而象之，乃作八卦。”

谶纬中有大量关于河图洛书的传说，对河图洛书的解释可谓五花八门。谶纬书中认为得到河图洛书的人涉及伏羲、黄帝、尧、舜及后来的夏禹、商汤、周文王、周武王、秦始皇、汉高祖等十几位帝王，传送图书的灵异动物也有龙马、大鱼、灵龟、黄龙等等，不一而足。河图洛书的载体有龟甲、玄色绋状的舒卷图、黑玉、玄甲、尺二玉牒等。对于河图洛书内容的解释，各种纬书也有不同的说法，概括而言，一说河图是标志帝王兴起与灭亡年代的一种图画；一说河图是记载帝王次序之图，也是记载山水名称及行政区划的地图。还有一种说法，河图洛书是一种祥瑞之兆。而“上述说法都贯穿着同一种精神，即认为古代圣明的君主的出现都是上膺天命的，因此上天便赐予他象征着权利和身份的宝物，或者显示出吉祥昌盛的征兆”。（王永宽：《河图洛书探秘》，第88页，河南人民出版社，2006）

东汉后期的郑玄是兼通今文、古文经学的儒学大家，他也说“伏羲氏有天下，龙马龟图出于河，遂法之画八卦。”（《礼记》第九《礼运》“河出马图”孔颖达疏）认同了纬书关于河图洛书的说法。

总之，自孔安国、刘歆提出伏羲河图八卦与大禹洛书九畴的诠释之后，经过谶纬学说的附会，成为汉代纬书中河图洛书中的基本内涵，也是汉代谶纬演绎河洛崇拜与圣人受命思想的主题生发点。

汉代学者对于洛书的研究有两点贡献，一是纬书关于太一九宫的解释将洛书和八卦联系起来，二是明确提出了洛书的具体内容。

1 从太一九宫图讲八卦与洛书的关系

纬书《周易乾凿度》议论九宫问题时说：“故太一取其数以行九宫，四正四维，皆合于十五。”郑玄为之作注解，其大意是说太一即北辰之神，也就是天帝。众星的关系如同一个家庭，有父母和三男三女。天帝和众星居所的分布即为九宫。天帝居中央之宫，他象天子巡狩方岳一样，巡行于家庭成员之间。他巡行的顺序是按照后天八卦的方位图，从坎起，至离止。其路线是：

坎（中男）—坤（母）—震（长男）—巽（长女）——中央—乾（父）—兑（少女）——艮（少男）—离（中女）。

如图 5.21：

巽 东南 长女	离 南 中女	坤 西南 母
震 东 长男	中央 北辰居所	兑 西 少女
艮 东北 少男	坎 北 中男	乾 西北 父

图 5.21 太一九宫图

上图中的八个卦象分别代表着八个方位,同时也分别代表着这个家庭中各个成员的居所。太一之神的巡行顺序,若用一至九的数字排列,则即是九宫的数字排列,亦即“洛书”的数字排列:

四	九	二
三	五	七
八	一	六

图 5.22 洛书数字排列

考古工作者在安徽阜阳双古堆汉墓发现的西汉初年的太一九宫式盘,有助于说明这一点。(安徽省文物工作队等:《阜阳双古堆西汉汝阴侯墓发掘简报》,《文物》,1978年第8期)太一九宫式盘地盘与八方详列八节、八宫名称稍,所见内容与《灵枢经·九宫八风》大体相同。九宫方位与后天八卦相应,而后天八卦又与宋人所谓洛书九数图相应。

2 关于洛书的内容

对于洛书,朱熹《周易本义·图说》说:“《洛书》盖取龟象,故其数戴九履一,左三右七,二四为肩,六八为足。”

洛书又称为九宫图、九数图。该图的结构可用人体形象地描述为:戴九履一,左三右七,二四为肩,六八为足。五居中央,龟背之象也。洛书的总数为四十五,三个横向,三个纵向,两个斜向,数字相加都是十五。(九宫图说,始见于易纬)

洛书中,奇数为阳,象征天道运行规律,阳气由北开始,顺时针方向旋转,经东方;到南方的九,表示阳气达到最盛;然后,到西方的七,表示阳气逐渐减弱。

洛书中,偶数为阴,象征地道运行规律,阴气由西南的二开始,逆时针旋转,经东南角四;达到东北的八,表示阴气的积累;然后到达西北的六,表示阴气开始衰退。五居中央,为三天两地之和。

逆时针旋转的方向,表示五行相克的道理。一六水克二七火;二七火克四九金;四九金克三八木;三八木克中五土;中五土克一六水。

方位四正四角相对,表示五行相生的道理。一与九相对,六与四相对,四九金生一六水;二与八相对,三与七相对,三八木生二七火。

洛书中,旋转的方向和对应的方位,显示了五行相生相克的关系,克中有生,寓克于生。中央五为土,有调和、平衡、稳定的作用,使横竖斜各方向的数字之和都是十五,体现了生机藏于中的天机。河图、洛书与古代的天文学、数学等有密切的关系。世人称其为最古老的“幻方”。

《尚书·洪范》中记载箕子对周武王问曰:“天乃赐禹洪范九畴,彝伦攸叙。初一日五行;次二曰敬用五事;次三曰农用八政,次四曰协用五纪;次五曰建用皇极;次六曰父用三德;次七曰明用稽疑;次八曰念用庶征,次九曰飡用五福,畏用六极。”(《尚书》卷十二《洪范》)

东汉时,《汉书》的作者班固以为上引《洪范》篇中的一些文字就是“洛书”的原文。《洛

书》本文六十五字：“初一日五行；次二曰羞用五事；次三曰农用八政，次四曰叶用五纪；次五曰建用皇极；次六曰父用三德；次七曰明用稽疑；次八曰念用庶征，次九曰飨用五福，畏用六极。”他认为这就是“所谓天乃赐禹大法九章常事所次者也。以为河图、洛书相为经纬，八卦、九章相为表里”。（《汉书》卷二十七上《五行志上》）

郑玄注引《春秋纬》云：“河，龙图发，洛，龟书成，河图有九篇，洛书有六篇。”王充《论衡》云“河图洛书，言兴衰存亡。”是又皆以为书名。

河图洛书的传说虽然发源于先秦，但到汉代才构建完成。汉代将“河图”、“洛书”与两部最重要的儒家经典——《周易》、《尚书》进行联系，尤其是将古老而神秘的“河出图，洛出书”的传说与《周易》的创制进行联系，使河图洛书成为《周易》的源头。此后研究《易》学的人都不可能回避河图洛书，于是河图洛书成为中国古代学术的一个重要组成部分。

在战国秦汉之际已经出现了河洛受命说，它主要是为秦而发。当日寸人认为，“三代之居皆在河洛之间”，而秦却建都于关中的咸阳。且秦朝抛弃了三代的文化传统，实行法制，尚武功，结果仅传二世而亡。“昔三代居三河，河洛出图书。秦居渭阳，而渭水数赤，瑞异应德之效也。”（《汉书》卷二十七中之下《五行志中之下》）此说汉代得以延续。西汉末刘歆作《世经》，本着“伏羲继天而工，为百王先”的信念，创立追本于伏羲的古史系统。在此前后，纬书提出大致相同的新古史系统。但它以河洛为帝王受命神坛，从而为新古史系统提出了地域中心根据。纬书中以伏羲、神农、黄帝为首，下至秦汉的帝王系统，就是以河洛神坛为中心而构拟出的上古以来帝王受命的王朝体系。它所包含的祥瑞意蕴，实际上是一种建立在“天人感应”说理论基础之上的神道设教。但它大体上为后世所接受，成为中国文化传统的古史信仰根基。

河洛受命说主要是总结三代文化的背景下提出的一种政治文化理想，但它在学术思想上的影响不容低估。就中国文化史而言，伏羲画卦，乃中国文化始启的象征。中国古代文化的历史定位，基本上经由河洛受命说的思想体系被确认下来。伏羲八卦与河洛中心从此成为中国人认同的文化起源的根本象征，三皇五帝史统亦经此形成并成为中国文明早期的象征性古史体系，最重要的是它们作为中国历史的基础性沉淀渗入到中国人深层文化的心理意识中。就此意义而言，谶纬河洛说在总结三代文化和开创中国文化的信仰根基方面，其所具意义是无与伦比的。（葛志毅：《汉代谶纬河洛说的历史文化意义》，《邯郸学院学报》2007年第1期）

（三）宋代学者对河图洛书的阐释

宋代，河图洛书的研究进入了一个新阶段。宋儒继承了河图洛书传说和它们是八卦、《洪范》来源的观点，将研究重点转移到河图洛书本身是什么的问题上。他们在提出自己对河图洛书的新释的基础上，重新将其用于解说《易》和《洪范》，从而形成了一种哲学理论。

宋儒研究河图洛书的代表人物，一是象数学派邵雍、刘牧、朱震，二是理学的集大成者朱熹及其弟子蔡元定等。邵雍的《皇极经世书》、刘牧的《钩沉索引图》、朱震的《汉上易传》和朱熹的《周易本义》以及蔡元定撰、朱熹删定的《易学启蒙》、蔡元定的《皇极经世指要》等书，都详细研究了河图洛书，内容相当丰富，不再一一列举。

朱熹的《周易本义》卷首有蔡元定绘制的两个图式。据说这两个图是邵雍首先提出来的，传至刘牧将两个图的名称颠倒了，朱震又重新更正过来，蔡元定从朱震之说，以后便通行于世，就是我们今天可以看到的“河图”、“洛书”。

“河图”由 1 至 10 组成，奇数 1、3、5、7、9 用白圈画出，偶数 2、4、6、8、10 用黑点画出。5 个奇数相加为 25，5 个偶数相加为 30，二者相加为 55。《系辞》说：“天一，地二，天三，地四，天五，地六，天七，地八，天九，地一十，天数五，地数五。五位相得各有合，天数二十有五，地数三十，凡天地之数五十有五。此所以成变化而行鬼神也。”可见，“河图”中的数字正是《系辞》中所说的天数、地数、天数之和、地数之和、天地数之和。这就是“河图之数”。再从数的分组和排列方位来看，它是“一与六共守而居于北，二与七为朋而居于南，三与八同道而居于东，四与九为朋而居于西，五与十相守而居于中”。（蔡元定撰：《易学启蒙》）

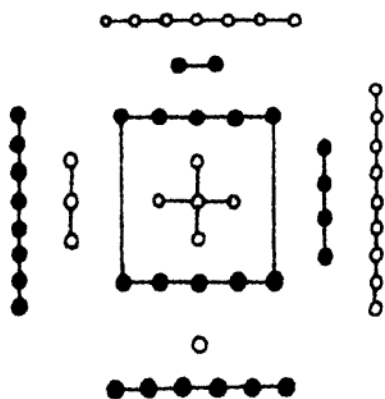
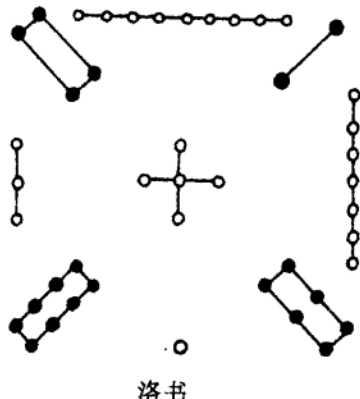


图 5.23 河图



洛书

图 5.24 洛书

河图分组的意义有二：一、表示数字虽多，性质不过一阴一阳。凡奇数皆为阳，偶数皆为阴。一切事物都是一阴一阳，用数来表示就是一偶一奇，从而把数与阴阳联系起来；二是说明五行之数与五行之位。汉代以降以五行说《易》者，皆以水的生数为 1，成数为 6；火的生数为 2，成数为 7；木的生数为 3，成数为 8；金的生数为 4，成数为 9，土的生数为 5，成数为 10。又认为五行的方位是水北、火南、木东、金西、土中。河图的分组正是以五行的生数和成数各为一组，方位正是五行之数与各置五行的方位，从而把数与五行联系起来。

“洛书”由 1 至 9 组成，也是奇数 1、3、5、7、9 用白圈画出，偶数 2、4、6、8 用黑点画出。奇数 1、3、5、7、9 分居正北、正东、正中、正西、正南；偶数 2、4、6、8 则分居西南、东南、西北、东北。这个图式用数字表示，则是所谓“戴九履一，左三右七，二四为肩，六八为足”（甄鸾著：《数术记遗》），五居中央。这个图式有一个有趣的数字关系，即每一纵行、每一横行、每一斜行的，三个数的和均为 15。

把这种数字关系说成洛书，其意义在于：一、说明“洛书”如何产生《洪范》九畴：“洛书”之实，其一为五行，其二为五事，其三为八政，其四为五纪，其五为皇极，其六为三德，其七为稽疑，其八为庶征，其九为福极；其位与数尤晓然也。”“洛书”画出了四方、四隅和中央九个方位，最大数为九，与《洪范》九畴的九类大法联系起来；二是“洛书”以五奇数统四偶数，而各居其所，盖主于阳以统阴，而肇其变，数之用也。”（蔡元定撰：《易学启蒙》）就是说，“洛书”由 1、3、5、7、9 五个奇数统带着 2、4、6、8 四个偶数组成，奇数排在四方和中央，偶数列在四隅，表示一切制变的根本原理是以阳统阴。

总之，“宋儒这种‘河图’、‘洛书’的新见解，是用一些特殊的数字（如阳数、阴数、天数、

地数、大衍之数、九畴之数)来说明《易》和《洪范》，在说明《易》时进而从数字关系推出八卦图象。而八卦历来被认为是万事万物之源。因此追根究底，数是一切自然现象和社会现象的本源。”(刘宝才：《“河图”“洛书”初探》，《洛汭与河图洛书》，河南科技出版社，1996)因此宋儒的“河图”、“洛书”是以数为本原的哲学理论。

从宋代开始，有些学者对河图洛书的真实性提出了质疑，不同观点之间也进行了一些辩难，这是非常可贵的，它有利于研究的深入。

(四)今人对河图洛书的研究

回顾河图洛书传说形成的过程和历代学者对它的阐释，可以看出：

1 “河图”、“洛书”最初的出现，当时人们认为这只是一种国家王权巩固和国家兴盛的祥瑞征兆。稍后，就被学者定为《八卦》(阴阳说)、《洪范》(五行说)形成的依据。秦汉之际，“纬书”学说兴起之后，把原来的“图书”科学内涵，撇在一边，侧重在论证“图书”的出现是天子受命时接受的天书上。这三种观点的研究，长期没有进展。

2 从西汉的孔安国、刘歆，到东汉六朝及隋唐的学者，对“河图”也无新见解，而对“洛书”的解释，却出现了新的进展。他们认为“洛书”是九宫数的次第。萧吉认为，它是明堂制度记九室的次第。长期以来，《洛书》也成了数学之谜。“洛书”龟文已与术数家的九宫数混为一谈。

3 宋代的学者对“河图洛书”的看法有了很大变化。自从在四川传出陈抟撰《龙图》、画《先天图》、《河图》、《洛书》图，也传出了三派门徒的学说。随后，又产生了陈学真伪之争。他们认为：初起，“河图”、“洛书”本无关系，后来才有了“图、书”同为八卦之本的观点。汉代刘歆将二者分属伏羲、大禹两代文化事项之后，又出现了将二者都认为是伏羲时代的文化创造。

关于河图洛书，古人由于历史条件的限制，难以有科学的认识，也难以得出完全正确的结论。20世纪80年代以来，《周易》之学成了国内外学术界的显学，以“河图”、“洛书”为基础的《周易》之学具有博大精深和无限广阔的研究前景。在现代科学技术迅猛发展的今天，人们对河图洛书有了比较深入的研究，也产生了——新的认识。例如，韩永贤认为河图洛书乃我国游牧时代的气候图和罗盘；周兴华认为河图为古代的马形岩画，洛书为龟形岩画。但是这些观点尚难以得到验证。

当前关于河图洛书比较有代表性的观点，有以下几种：

王永宽认为：“河图洛书的产生所反映的远古物象崇拜意识表现在几个基本问题上。其一是河图洛书的来源。传说认为河图洛书是从黄河、洛河中的河水中来的，这反映了远古时期先民的河流崇拜意识。其二是河图洛书的传送媒介。传说认为河图洛书是由龙、马、龟衔来或驮来的，这反映了远古先民的灵异动物崇拜意识。其三是河图洛书的主要表现形式。传说认为河图洛书的基本符号是数的概念，这反映了远古时期先民的数字崇拜意识。”(王永宽：《河图洛书探秘》，第38页，河南人民出版社，2006)

李昌明认为“古河图洛书很可能既是一种符号，又是一种祥瑞。作为祥瑞的河图洛书，乃为帝王受命之应；作为符号的河图洛书，伏羲则之而画八卦。(李昌明：《河图洛书——中华文化之根》，《洛汭与河图洛书》，河南科技出版社，1996)

曲辰认为“‘河图’、‘洛书’，显然是后人根据《易·系辞》中的大衍之数，以及《说卦传》中的内容而画出的图形，它是地处中原的河洛地区先民们的一种创造，表现出了中原地区

先民们的聪明智慧。”“‘河图’、‘洛书’是中国古代哲学思想发展中用作预测事物变化、进行数学演算的一个组成部分，它的出现又使中国古老的唯物辩证哲学思想突现出一种精奥之中的神秘色彩。”（曲辰：《试谈“河图”“洛书”对中国古哲学的影响》，《洛汭与河图洛书》，河南科技出版社，1996）

刘宝才先生以为，先秦的“河图”、“洛书”是一种文化起源论，汉代的“河图”、“洛书”是一种神道设教论，宋儒的“河图”、“洛书”是一种哲学本体论。（刘宝才：《“河图”“洛书”初探》，《洛汭与河图洛书》，河南科技出版社，1996）

河图洛书是中国古代哲学思想发展中用作预测事物变化进行数学演算的一部分。它分别是一种文化起源论、神道设教论和哲学本体论。河图（“十数图”）洛书（“九数图”）体现了古人的宇宙自然观，并被运用于古代天文学、医学、数学等领域，对中国传统文化的形成和发展起到了重要的作用。无论从思想方面、还是学术方面说，河图洛书是前人留给我们的一份珍贵的文化遗产，值得人们努力去发掘。（参阅程有为著：《河洛文化概论》，第38～48页，河南人民出版社，2007）

（五）河图、洛书之文化功能

“河图”、“洛书”究竟为何种形态？汉代以来，诸多学者虽然论及“河图”、“洛书”与《周易》、《尚书·洪范》的关系，但并没有进行具体的描述。直到南宋时期，才将“河图”、“洛书”分别属定为“十数图”和“九数图”。北宋中早期刘牧的《易数钩隐图》及李覿的《删定易图序论》，都称“十数图”为“洛书”，而将“九数图”称为“河图”。朱熹《周易本义》卷首于“河图”、“洛书”下附云：“蔡元定曰：图、书之象，自汉孔安国、刘歆、魏关朗子明、有宋康节先生邵雍夫，皆谓如此。至刘牧始两易其名，而诸家因之。故今复之，悉从其旧。”

“十数图”，又被称为“五行生成数方位图”，《周易本义》卷首载其图并径称为“河图”；“九数图”，又被称为“九宫数图”，《周易本义》卷首载其图并径称为“洛书”。《周易本义》称此两图之意旨，在于解释《系辞上传》第十一章“河出图，洛出书，圣人则之”诸语。其中“河图”即以该章所明“天地数”一至十，排成“一六居下，二七居上，二八居左，四九居右，五十居中”的方位；“洛书”以一至九数，排成“戴九履一，左三右七，二四为肩，六八为足，五居中央”的“龟形”方位，“盖取龟象”。图中白点表示奇数（阳），即“天数”；黑点表示偶数（阴），即“地数”。在《易学启蒙》中，朱熹、蔡元定又对“河图”、“洛书”的象征意义作出了颇为详尽的解说。

由于朱熹、蔡元定等宋代学者没有充分论证、说明“河图”（“十数图”）、“洛书”（“九数图”）的来源问题，以及他们推定的根据所在，因此也引发了后世学者的攻驳。清毛奇龄撰《河图洛书原舛编》，考辨宋以来所传“河图”、“洛书”之非，极力排击“异学”。胡渭撰《易图明辨》又详作考释，认为宋人《河图》当称为“五行之数生成图”，《洛书》当称“太乙下行九宫图”，非古之《河图》、《洛书》。又指出：伏羲观察天地万物以作八卦，“河图、洛书乃仰观俯察中之一事。后世专以图、书为作《易》之由，非也。《河图》之象不传，故《周易》古经及注疏未有列图、书于其前者。有之，自朱子《本义》始。《易学启蒙》属蔡季通起稿（原注：见《宋史·儒林传》），则又首本图书、次原卦画。遂觉《易》之作，全由图、书；而舍图、书，无以见《易》矣。学者溺于所闻，不务观象玩辞，而唯汲汲于图、书，岂非《易》道之一厄乎！”（《易图明辨》卷一）

但是，若实事求是地进行分析，我们还是应该承认：“河出图，洛出书”的传说由来已久，

旧说以为伏羲得“河图”而画八卦，夏禹受“洛书”而演《洪范》，至少可以上推到汉代。宋代学者因此推定“十数图”、“九数图”为“河图”、“洛书”，以符合《易传》等古籍之论。即使说上古并没有所谓“图”、“书”之物，而“图”、“书”所寓阴阳数理，也并非后人所虚创，乃属于古代文明时期所产生的数学、哲理观念。以“河图”（“十数图”）、“洛书”（“九数图”）的图式及其象征意义而论，其文化功能却是确实存在并且值得重视的。

首先，“河图”（“十数图”）、“洛书”（“九数图”）的图式及其象征意义是具有历史渊源的。近代《易》学家尚秉和先生考证说：

“河图”究为何状？莫有言者。至宋人以“五行数”当之：一六北方水，二七南方火，三八东方木，四九西方金，五十中央土，共五十五数。此数之见于古籍者，如《太玄》云：三八木，二七火，四九金，一六水，五五土。《月令》：其日甲乙，其数八；其日丙丁，其数七；其日庚辛，其数九；其日壬癸，其数六；其日戊己，其数五。墨子书《迎敌》：其方数东方八，南方七，西方九，北方六。《大戴礼》：孤子朝，孤子八人以成春事；司马爵士之有度者七人，以成夏事；食农夫九人，以成秋事；司空息国老六人，以成冬事。《黄帝素问》：其方数东方八，南方七，西方九，北方六。其方，其时，其数，皆与此图同。而墨子在春秋时即言之，可谓古矣。

至于洛书，孔安国谓：“九畴。”《五行志》：刘歆谓禹治洪水，锡洛书，法而陈之，《洪范》是也。并谓自初一曰五行，至畏用六极，凡此六十五字，皆洛书本文。是孔、刘皆以洛书为九畴。然郑《注》引《春秋纬》云：河龙图发，洛龟书成，河图九篇，洛书六篇。《论衡》云：河图洛书，言兴衰存亡。是又皆以为书名。与今宋人所传戴九履一之数大异。其说戴九履一之数者，《乾凿度》云：一阴一阳合十五，太一取其数以行九宫。四正四维，皆合于十五，则正与今书数合。又，《大戴礼》：明堂者九室，二九四，七五三，六一八。即今书之横图数，九室即九宫。又，孙星衍云：北周甄鸾注数术记遗九宫算云：九宫者即二四为肩，六八为足，左三右七，戴九履一，五居中央。又郑《注》太一行九宫云：太一行始坎，次坤，次震，次巽，复息于中宫。按坎数一，坤二，震三，巽四，中宫五，是太一之行，按一二三四五之序也。又云自中宫至干，次兑，次艮，次离，一周毕矣。按乾西北数六，兑西数七，艮东北数八，离正南九，是太一之行，又自五而六七八九也。故曰四正四维，数合十五也。然则今洛书，据《大戴礼》、《乾凿度》、郑注、甄鸾注，皆名曰九宫，不谓为洛书，其谓为洛书者，只北周卢辩注大戴礼云，记用九室，谓法龟文，然他古籍皆不如是言也。（《周易尚氏学》卷十八）

尚秉和先生也提出“‘河图’、‘洛书’既茫昧难明，至宋人以‘五行数’、‘九宫数’当之，诚不知其何所据？”的疑问，但他运用古籍所作的考证，确实可以证明“河图”（“十数图”）、“洛书”（“九数图”）之图式及其象征意义的古老渊源。尚秉和先生的结论是：“按，《礼纬·含文嘉》云：伏羲德合上下，天应以鸟兽文章，地应以‘河图’、‘洛书’，乃则以作《易》。又，《河图·挺辅佐》云：黄帝问道于天老，天老曰：河出龙图，洛出龟书。所纪帝录，列圣人之姓号。据是则‘洛书’亦出伏羲时。出于伏羲时，方能则以画卦。后汉学家袁孝刘之说，定谓洛书出禹，皆误也。”（《周易尚氏学》卷十八）亦即认为，“河图”、“洛书”均出于伏羲时代，因而伏羲能则以画卦。此说辟汉人“洛书出禹”之论，指出“图”、“书”并为作《易》者所法。此说于义可通。

其次，“河图”（“十数图”）、“洛书”（“九数图”）的图式，对于解说《系辞上传》第十一章“河出图，洛出书，圣人则之”诸语，也颇为切合。《系辞上传》曰：“天一，地二；天三，地四；天五，地六；天七，地八；天九，地十。天数五，地数五，五位相得而各有合。天数二十有五，地

数三十，凡天地之数五十有五，此所以成变化而行鬼神也。”得者，得位也，十个数字分列五位，谓之“相得”。“各有合”，谓在五个位置上由两个数字组成的五个数组，都具有天地阴阳相合之意，即一与六合，二与七合，三与八合，四与九合，五与十合。以此观之，“河图”——“十数图”，或称“五行生成数方位图”，恰可与此相合。宋代学者邵雍在《皇极经世书·河图天地全数》篇说：“天数五，地数五，合而为十数之全。”显然是把《易·系辞》的天地之数看做是这个图的全貌了。朱熹说得更为明确些，他在《周易本义》中解释《易》天地之数时说：“天地之数，阳奇阴耦，即所谓河图者也。”朱熹、蔡元定在《易学启蒙》中说：

河图之位，一与六共宗而居乎北，二与七为朋而居乎南，三与八同道而居乎东，四与九为友而居乎西，五与十相守而居乎中。盖其所以为数者，不过一阴一阳，以两其五行而已。所谓“天”者，阳之轻清而位乎上者也；所谓“地”者，阴之重浊而位乎下者也。阳数奇，故一三五七九皆属乎天，所谓“天数五”也；阴数偶，故二四六八十皆属乎地，所谓“地数五”也。天数、地数各以类而相求，所谓五位之相得者然也。天以一生水，而地以六成之；地以二生火，而天以七成之；天以三生木，而地以八成之；地以四生金，而天以九成之；天以五生土，而地以十成之。此又其所谓“各有合”焉者也。积五奇而为二十五，积五耦而为三十，合是二者，而为五十有五。此河图之全数，皆夫子之意，而诸儒之说也。

河图以五生数统五成数，而同处其方，盖揭其全以示人，而道其常，数之体也。洛书以五奇数统四耦数，而各居其所，盖主于阳以统阴，而肇其变，数之用也。

圣人则河图者虚其中，则洛书者总其实也。河图之虚五与十者，太极也；奇数二十、耦数二十者，两仪也；以一二三四为六七八九者，四象也；析四方之合以乾、坤、坎、离，补四隅之空以为兑、震、巽、艮者，八卦也。洛书之实，其一为五行，其二为五事，其三为八政，其四为五纪，其五为皇极，其六为三德，其七为稽疑，其八为庶徵，其九为福极；其位与数尤晓然矣。

此类解说，反对者固然可以驳斥为“牵强附会”，但平心而论，其中又确有其合理、可取之处。而作为《易》学流派之一的“图书学派”，也因其对“河图”（“十数图”）、“洛书”（“九数图”）的探究、推衍而拓展了《易》学发展的新天地，并有独特的学术思想之创获。

第三，“河图”（“十数图”）、“洛书”（“九数图”）体现了古人的宇宙自然观，并被运用于古代天文学、医学、术数等领域。

朱熹及其前后时期的宋代学者，推定“河图”（“十数图”）、“洛书”（“九数图”）图式，虽然主要围绕《易》学抒论，实际上此二图的文化功能还有其更为广阔旁涉面。

就朱熹、蔡元定在《易学启蒙》中的解说，仅从前引的几段文字中就不难发现，“河图”（“十数图”）、“洛书”（“九数图”）的象征意义，涉及到古代宇宙自然观中阴阳化合、天地生成、空间方位、四季时序、五行生克等多方面的内容。其中，必然有对前人之说的继承和发挥。

据萧汉明先生考证，在先秦古籍中，《管子·幼官图》（“幼官”乃“五官”之误）一篇，虽然其图已佚，但从该篇由中央而四方对图作标注文字的特点来看，实际上就是对“十数图”（亦即“五行生成数方位图”）的解说。而“《吕氏春秋·十二纪》实际上也是对这个图作的标注，只不过内容更精微更详尽罢了”。此外，汉代扬雄的拟《易》之作《太玄》，其中的“太玄”数采用的框架正好也是“五行方位图式”。（萧汉明：《易学与中国传统医学》）这一方面可以证明“十数图”（亦即“五行生成数方位图”）的历史悠久，另一方面，也可以说明“五行生成数方位

图”本来就具有广泛的文化功能。

萧汉明先生还指出：“九数图”，即朱、蔡所称的“洛书”图案，最早被医学采用而见之于文献的是《内经·灵枢》中的九宫图。《灵枢·九宫八风》运用“后天八卦方位”配八方之数，虚中五太乙所居之宫，说明八面之风逆时而来对人体的危害。隋代杨上善《黄帝内经太素》有《九宫八风》全文和九宫图，这个图的标注文字较《灵枢》为多，显然是经过杨上善的增补。中医界一般认为《灵枢》成书较《素问》为早，而其中的《九宫八风》篇文字古朴，很有可能是战国后期的作品。《庄子·天运》有“九洛之事，治成德备”之说，说明九数图在战国时期就被人们称为洛书。这个图开始曾被用于天文，继而被医学和数学广泛采用，一直流传不绝。因此称九数图为洛书并无不妥，自然这个图不会是宋代人伪造的。（萧汉明《易学与中国传统医学》）

宋以后的学者，颇有对“河图”（“十数图”）、“洛书”（“九数图”）进行探索、推演并运用、发挥“河图”、“洛书”之文化功能者。例如，清代学者江永在其《河洛精蕴》一书之《自序》中称：“余思之，《易》前似有《易》，陈希夷之《龙图》是也；《易》中复有《易》，中爻之十六互卦是也；《易》后又有《易》，焦贛之《易林》及后世之《火珠林》占法是也。更举图书卦画同源而共流、旁推而交通者，若算家之勾股乘方，乐家之五音六律，天文家之七曜高下，五行家之纳甲纳音，音学家之字母清浊，堪舆家之罗经理气，择日家之斗首奇门，以至天有五运六气，人有经脉动脉，是为医学之根源、治疗之准则者，亦自图书卦画而来。信乎！天地之文章万理于是乎根本，圣人之文章万法于是乎权舆。精固精也。亦何蕴之非精哉？”当代《易》学家黄寿祺先生评曰：“盖永潜心宋儒之学，而笃信朱子，故从朱子以十为‘河图’、以九为‘洛书’。又本周子‘圣人之精画卦以示，圣人之蕴因卦以发’之语，故名其书为《河洛精蕴》。”又云：“其为书，内而卦画、方位、蓍策、变占，一一说河洛而抉其精；外而天文、地理、人事，意义从河洛而阐其蕴。其中如《大衍之数五十说》、《揲蓍说》、《变占说》、《占法考》、《互卦说》、《卦变说》、《卦象说》等篇，均抉择精详，论列允当，足以津逮后学。其他各篇虽其论间或失之广泛庞杂，然亦藉此可以悟术数之所自始，而得万法之权舆，固非殚见洽闻、学殖深邃者不能为也。”（《易学群书平议》）江永对“河洛精蕴”的探析，也正是“河图”、“洛书”具有强大文化功能的表现之一例。



或疑鼎非自然之象，乃人为也，曰固人为也。然烹饪可以成物，形制如是则可用，此非人为，自然也。在井亦然。器虽在卦先，而此取者，乃卦之象。卦复用器以为义也。

——宋·程颐

第六讲 迷雾与疏朗

——中国古代筮法考察及占筮的社会文化功能

一、筮法的发展

从殷商龟卜到《周易》蓍筮。从殷商龟卜到《周易》用蓍草来进行占筮，不能简单理解仅仅是筮卜工具的变化，而是表现了所象征的内容、观念及其逻辑思考的发展与进步。

从现存文献及考古发现来看，殷商时代只有龟灼和甲卜，大量的刻有卜辞的甲骨就是证明。据考证，数字卦的发现应上推殷商时代。不过这一问题在学术界尚未完全达成共识，正在讨论之中。当时虽然有以奇偶阴阳组成八卦及六十四卦，但是可以肯定这仍然处在萌芽或初级阶段。殷人尚鬼，迷信观念很重，他们多依靠灼炙龟甲或兽骨所显现的裂纹来作为卜兆，并用代表鬼神天意，判断吉凶。而灼烧龟甲或兽骨时的裂纹形状及其排列，偶然性因素很大，这正是鬼神之意幽微难测，而为人所难以掌握的象征。后来人们发现龟卜之兆常与奴隶主统治者的意志不符，该做的事做不成；而不想做的事，却因龟卜示吉，而只能循天意而行，常是事与愿违。因此殷商巫史就在龟甲和兽骨上或钻洞、或凿槽，以求灼烧龟甲兽骨时能依人的主观意志来显现卜兆裂纹。事实上，钻洞或凿槽的举动，在一定程度上表现了人的主动性，要求龟卜暗中依人主之意志行事。但由于物质材料的限制，灼烧时的偶然性太大了，裂纹的不规则性是很难完全以人意来控制的。这样发展到殷商晚期，就采用“卜用三骨”的“三卜制”，每次占卜往往利用三骨反复占卜。所称“三卜”，“谓之元卜、右卜和左卜”。今人宋镇豪指出：“殷人的三卜，恐怕一则在于努力使人事符合上帝的意志；二则尽量使事情的可行性能与人王的意愿相结合。因此每卜用三骨，有时还不是作最后判断，又有重复再贞。”

殷人在龟骨占卜过程中，开始运用了奇偶数值观念，并且企图寓有一定的人的意念，但是为时已晚，殷末那狂妄残暴的纣王自称“有命在天”，倒行逆施，葬送了天下。因此，殷人的“三卜制”中人的观念进步很有限，这一历史任务，只能留待周人来完成了。因此，《周易》的以蓍草占筮的新方法应运而生。

殷末年代的周民族，生活在今陕西一带，处在殷商王朝西边。当时的周人，其巫术占卜活动，既有龟甲卜，更有《易》卦蓍筮。《诗经·卫风·氓》有“尔卜尔筮，体无咎言”之句，卜指龟甲卜卦；筮指用蓍草占卦。又如《周礼》卷六《春官·宗伯》下云：“大卜掌三兆之法：一曰玉兆，二曰瓦兆，三曰原兆”。郑玄注：“兆者，灼龟发于火，其形可占者，其象似玉、瓦、原之璽罅，是用名之焉。”据杜子春注，五兆是帝顓頊之兆，瓦兆是帝尧之兆，而原兆则是周之兆，似周之原田。又如《诗经·大雅·绵》云：“周原既既，堇荼如飴。爰始爰谋，爰契我龟。曰‘止’曰‘时’，筑室于兹。”营造周原邑室的时间地点，先要请示龟卜。李大用《周易新探》解释说：“周人不仅继承了殷人龟卜而且为了兴周灭商，周文王、周公等统治者还针对殷人迷信龟卜的传统，利用龟卜，制造舆论，以麻痹殷人、统治周人。所以，龟卜到了周人手里，经过统治者和卜人的长期摸索、总结，已整理出一套‘合阴阳’（用——、——两种基本符

号)、“掌三兆”(卜用三兆)、“图八卦”、“附六爻”(八卦重迭)、“自演为六十四”的龟卜方式了。”作者认为《易》筮的阴阳八卦及六十四卦完全来自龟卜,虽有言过其实的成分;但是如果用来说明周人《易》筮对于殷商龟卜的继承渊源关系,则言之有理。因为周在陕西,处在远离海洋的内陆,所以龟甲物产,极其缺乏;而殷在河南,殷商又为“天下共主”,征服东夷(今山东齐鲁之地),江海纵横,盛产河海龟甲。由于环境差异,物产有别,占卜的具体物质材料不能不有变化。《史记·龟策列传》云:“龟千岁乃游莲叶之上,蓍百茎其一根,又其所生,兽无虎狼,草无毒螫。江傍家人常畜龟饮食之,以为能导引致气,有益于助衰养老。”这样看来,因为龟的长寿,又有“导引致气”的药补之用,因而殷人以为吉祥,因其盛产而取以为卜灼工具。而周处西土,水源无多,龟甲不足,于是弥足珍贵,加以龟贝是古代的货币,涉及经济实利,所以虽然继承龟卜之事,但是不能运用太多,只能是特别重大的事情或隆重典礼才使用。即使是一只龟甲,也因龟板左右纹路平分为六方,于是在每方下卜一次,刻一辞,重复使用,以便物尽其用。在西土龟甲资源不足的情况下,于是周人不能不转移视线,发现了蓍草丛生,一本数十茎,生条便直,遍地可寻。据说蓍草百年而神,又全草俱可药用,去毒驱邪,功效与龟相似,因此周人取之以代替龟卜,成为新的占筮工具。褚少孙曾称引《太史公之传》说,“三王不同龟,四夷各异卜然各以决吉凶。”占卜方法及其工具,不能不因时代和环境的不同而变化。

随着占卜方法及工具的变化,很快就引起了一场占卜观念的进化。《左传》僖公十五年记载韩简的话:“龟,象;筮,数也。象而后有滋,滋而后有数。”龟卜烧灼之兆以观象判吉凶,偶然性太大;而改为蓍草的《易》筮之后,则重在事物滋生以后彼此之间的“数”的关系,然后因“数”由量变到质变,而事物一旦达到质的飞跃,性质根本改变,自然呈现吉凶征兆。这就由龟卜灼兆观象的偶然性(最多也只能称为微弱奇偶数观念的萌芽),改变为同时运用数理观念来推断吉凶的思维方式,而在其数理推算的演变之中,自有一定的发展规律可循,显现出人的理论在占筮活动中日渐加强的趋势。如果说殷人的龟卜与其尚“鬼”的观念相一致,则周人的《易》筮,与周民族日渐重“人”的观念同步发展。《尚书·泰誓》有周武王讨伐殷纣王的誓词,说是“天视自我民视,天听自我民听”,承认“惟人万物之灵”。可见周初时因观念的进步,“人”或“民”的地位逐渐提高。如果《泰誓》还不足信,那么《尚书·梓材》是周公对康叔的诰词,其中有“欲至于万年,惟王子子子孙孙永保民”的话。意思是说,要想使我们周朝的山江万年永固,就要求周王的子子孙孙永远爱护广大人民。言外之意,不能盲目相信天命鬼神,可见“人”的观念在强化,而鬼神天命观念在淡化。

与观念的进步相应,周人的《易》卦蓍筮,正在逐渐开拓由天鬼向人事方面转化的一片新天地。虽然从《易》筮的基本性质而言,它仍然属于巫术活动范围,依然存在人鬼模糊难分的问题。但是透过现象看本质,也可从它的占筮迷信活动的背后,隐约发现人类智慧的闪光,在《易》卦的数理推测运筹之中,人的意志正在逐步加强并日渐凸现出来。

依照周代的传统,卜重于筮。《周礼》所载负责龟卜的官员有大卜、卜师、龟人、占人等,其下属职司人员也比较多,而关于蓍筮的官员则仅有筮人一职,其下属职司人员也远不能和司占卜者相比。这可能是西周时期官制的一种反映。后世礼书上有将专门占筮的官员称为“易”者。《礼记·祭义》篇谓“昔者圣人建阴阳天地之情,立以为易。易抱龟而面,天子卷冕北面,虽有明知之心,必进断志焉;示不敢专,以尊天地也”。郑注谓“易,官名”。称为“易”的职官,在朝廷上很有影响,以致于天子也要让他三分。是篇谓为“昔”时之事,究竟属

于何时,现在尚无材料进行判断。

关于卜、筮的先后次序,《周礼·筮人》谓“凡国之大事,先筮而后卜”。

所谓“先筮”,并不是说筮法比占卜重要,而正是筮轻龟重的表现。郑注谓“当用卜者,先筮之,即事渐也。于筮之凶,则止不卜”,贾疏谓“此大事者,即大卜之八命及大贞、大祭祀之事。大卜所掌者皆是大事,皆先筮而后卜。筮轻龟重,贱者先即事,故卜事即事渐也”。祈求得知神灵的意旨,要有一个过程,不能操之过急,故而先以不太重要的筮法询问一下,犹投石问路,若神意示凶,则不进行占卜,若神意示吉,则再占卜。总之,依照《筮人》之说,最后对于大事,决定吉凶者,必须是龟卜,正是因为龟卜重要,所以要放在著筮后面进行。周代不同的社会阶层采用卜、筮的情况也不一致,按照《礼记·表记》的说法便是“天子无筮,诸侯有守筮,天子道以筮”,谓至尊的周天子,其大事皆用龟卜,只有外出这样的小事才用著筮。诸侯比周天子社会地位低,所以诸侯守国时可以用著筮。一般说来,周代“卜筮不相袭”,(《礼记·表记》及郑注。按,关于卜筮不相袭的说法又见于《礼记·曲礼》上篇)其义指“大事则卜,小事则筮”,(《礼记·表记》及郑注。按,关于卜筮不相袭的说法又见于《礼记·曲礼》上篇)龟卜比著筮重要。

春秋时期,卜重于筮的传统虽然还保存着,但在实际上却多有变通。春秋初年晋献公选骊姬为夫人的事情就相当典型。史载:晋献公欲以骊姬为夫人,卜之,不吉;筮之,吉。公曰:“从筮。”卜人曰:“筮短龟长,不如从长。”……弗听,立之。(《左传·僖公四年》)晋国的卜官坚持“筮短龟长”的传统,以之作为向晋献公力争的理论根据,然而究其实际情况而言,卜人已经处于被动的地位,不得已才举出古训。卜人的力争,恰恰说明了当时关于卜、筮的长短已经无人深究,如果当时依然有“筮短龟长”的强大的社会舆论在,晋献公也就不会脱口而出要“从筮”了。再从卜、筮的顺序看,本应先筮后卜,现在却是先卜后筮,晋国的卜官对此不置一辞,大概对于先筮后卜的传统也已不甚了了。晋献公的这次立骊姬为夫人,不管卜也好,筮也好,似乎都只是装装样子,最终还都是君主一言九鼎。在这件事情上,神权毕竟没有霸权管用。有着咄咄逼人气势的晋献公正图谋登上霸主的宝座,何曾在乎卜人所打出的传统的旗帜呢?在这件事情上,晋献公虽然遵照传统而进行卜、筮,但又在实际上破坏着传统。“筮短龟长”、先筮后卜等传统都在新的形势下显得苍白无力,不得已而变通。鲁僖公十五年(前645年)秦晋两国大战于韩原,战前,秦国“卜徒父筮之,吉”,(《左传·僖公十五年》)遂决定攻晋。这等大事只筮而不卜,与《周礼》所谓的“凡国之大事,先筮而后卜”,可谓背道而驰。秦晋两国的这次大战中,晋惠公选择戎右,这等小事却采用龟卜来决定,“卜右,庆郑吉,弗使”。(《左传·僖公十五年》)其作法也不合乎“大事则卜,小事则筮”的传统。鲁哀公九年(前486年)宋伐郑,晋卿赵鞅“卜救郑”,然后“阳虎以《周易》筮之”,此后决定不发兵救郑。这件事情的先卜后筮,亦不合乎传统。

据《左传》记载,春秋时期的不少重大决策常以著筮来决定。春秋时期的有些大战,是著筮以后才决意进行的。这方面的例证除了我们前面提到的秦晋韩原之战以外,还有鲁成公十六年(前575年)晋楚鄢陵之战。鄢陵之战时,晋厉公“筮之,史曰吉”,(《左传·哀公九年》)这才决意与楚战。鲁僖公二十五年(前635年)晋文公欲高举尊王旗号,送周襄王返归都邑,以求取勤王的美名。此事关系到争霸大业,故而先命令卜偃占卜,然后又命令占筮。在晋文公心目中,筮法的地位至少与占卜相等。

著筮的地位在春秋时期有上升的趋势,这是由一定的客观因素所造成的。从《周礼》的

记载推测,西周时期龟卜多掌握在周王朝手中,各诸侯国占卜之例尚少。《尚书》诸篇记载周文王、武王、周公等人的占卜之事,即为明证。然而,在春秋时期,社会结构有了相当大的变化。与周王朝的衰落相反,各诸侯国的势力则方兴未艾,以致于霸权迭兴,使周的王权处于日薄西山的景况。在这种情况下,占卜也在各诸侯国普及。随着卿大夫势力的兴盛,各诸侯国的君主也多面临着当年周王朝东迁以后那样的窘境。龟卜范围的扩大和龟甲来源的不足,是春秋时期比较普遍的现象。由于龟甲较少,所以各诸侯国视其为宝,称之为“宝龟”、“元龟”。有些贵族家中没有占卜所用的龟,急需时尚要请求国君恩准采用国家的“宝龟”来占卜。鲁昭公十九年(前523年)郑国贵族驷乞“请龟以卜”,(《左传·昭公十九年》)被郑国执政大臣子产拒绝,碰了一鼻子灰,就是一个典型例证。再从占卜具体操作过程看,大的龟甲携带不便,出外作战和执行其他任务的时候,不如带上蓍草便捷。另外,龟兆的解释有很大的随意性,复杂多变的龟兆形状很难形成一个大家都信服的系统,所以也就没有多少规则可循。

与此相反,从西周后期开始,蓍筮之卦则由数字符号转变成了卦画符号,有了人们共同认可的规范,蓍草也比龟甲容易得到。所以在春秋时期龟卜虽然与蓍筮同时存在,也有相当大的社会影响,但总的看来,却走着下坡路;而蓍筮则日趋完善,并且其理论也得到进一步的发展,具有丰富的哲理,其间有许多奥妙令人感到神秘莫测。孔子、老子、孙子等睿智的大思想家都在这个时代涌现,并不是偶然的事情,这不仅是相当长的历史时期里思想文化积累的结果,而且表明了当时社会人们的思维比之于以前有了长足的进展。在这样的思想发展背景下,无论是龟卜或是蓍筮,虽然都是迷信的勾当,但人们还是要求新奇和严密,要求结果更符合“神意”。春秋以降的很长的历史时期中,比较呆板的龟卜不敌蓍筮,而趋于衰亡,自然是情理中事。

再从蓍筮普及的情况看,到了春秋后期,似乎蓍筮已经广泛流传于民间。春秋末年的墨子曾说“有二生,于此善筮。一行为人筮者,一处而不出者。行为人筮者与处而不出者,其糈孰多?”公孟子回答墨子这个问题时谓“行为人筮者其糈多”,他还提到“良巫处而不出有余糈”。(《墨子·公孟》。按,此处的“巫”字原作玉,据孙诒让《墨子间诂》说改)从墨子和公孟子的话里可以看到,当时的社会上已经有两类为人占筮而求取粮食的人,一类是流动于各处为人占筮者,另一类是固定于一处而为人占筮者。这两类人,只要筮法高明,都会有“余辉”。这样的筮者不当是达官显贵的史官类的人物,而应当是活动于民间的人物。墨子和公孟子以他们蓍筮而得糈的事例来说明自己的观点,可见其人数不会太少,而应当是民间常见的人物。相比之下,龟卜者则罕见于民间,其普及的程度是远远赶不上蓍筮的。

卦画符号的形成是春秋时期蓍筮的一个重要进展。过去有的专家以为卦画符号出现得很早,“乾”、“坤”、“离”、“坎”、“巽”、“震”、“艮”、“兑”等八卦的卦画在包牺氏的时代就已经有了,而其名称则出现得晚,是后人依据卦画才给予的称谓。经过近年专家们对于商周时期以数字所表示的《易》卦的研究,证明这个认识应当修正,卦画的出现并非在《易》的卦爻辞以前,而是远在其后,大约是在两周之际才出现和形成的。《左传》所记时代最早的卦画见于庄公二十二年的一段关于陈完年幼时所进行的一次蓍筮:

陈厉公,蔡出也,故蔡人杀五父而立之,生敬仲。其少也,周史有以《周易》见陈侯者,陈侯使筮之,遇“观”之“否”,曰:“是谓‘观国之光,利用宾于王。’”

周王朝的史官为陈厉公之子蓍筮时,结果遇“观”卦,并且由“观”卦而变为“否”卦。史

载这两卦,皆有卦画符号。陈厉公之立在鲁桓公六年(前706年),此年《春秋》载“蔡人杀陈佗”,陈佗即五父。陈完为陈厉公之子,其出生的时间盖在此年或稍后。鲁庄公二十二年(前672年)陈完出奔齐国,齐桓公还有意使陈完为卿,可见其年龄不会太小。若《左传》所载不误,则至迟在前706年或稍后的时间,就已经有了关于卦画符号的明确记载。特别要注意的是,当时的卦画符号已经完全合乎今本《周易》的六十四卦系统,所述“观”卦“观国之光,利用宾于王”的卦辞亦见于今本《周易》。可以推测,从西周后期开始,卦画符号即日趋成熟,大约在两周之际便已经系统化,所以在春秋初年就已经有了“观”、“否”两卦卦画符号的记载。从周平王东迁到陈厉公之立的六十多年间,正是卦画符号完全成熟而定型的时期。

比上面这个材料稍晚的是与晋国大夫毕万有关的一个记载。《左传》闵公元年载“初,毕万筮仕于晋,遇《屯》之《比》。辛廖占之曰吉”。毕万仕于晋,当在晋献公初年。史载,鲁庄公十八年(前676年)晋献公继位,鲁闵公元年(前661年)毕万率军灭耿、灭霍、灭魏,有功,受封魏地,列为大夫。鲁僖公二十三年(前637年)晋公子重耳离晋出奔时,毕万之孙魏武子为其主要谋臣之一,毕万“筮仕”的时间距离陈国为陈完之生而占筮的时间并不太远,其卦画符号与今本《周易》亦同。

这两例关于卦画符号的准确记载,表明在春秋初期,卦画符号已经是社会上人们占卜时所熟知的内容。对于著筮而言,卦画符号的出现和系统化具有极为重要的意义。首先,卦画符号有很强的概括性。卦画的最基本的因素由十分简单的“——”和“—”构成,通过这两个符号便可以概括世界上的万事万物,将对于一切复杂的现象的解释都包融于由这两个符号所组成的八卦和六十四卦之中。在这里,我们可以将卦画符号和龟兆进行对比。龟兆虽然也有许多不同的形体,但它是一兆一象,如“黄帝战于阪泉之兆”、“桑林”之兆,(见《左传》僖公二十五年,襄公十年)并且龟兆大都可以顾名思义,概念比较具体明确,因此其容量就不如卦画符号那样众多广大。其次,在对于事物的分析和认识上,卦画符号起到了令人深入而触类旁通的作用,而龟兆的解释则只是通过比较简单的类比就决定吉凶。在求取知晓神意的时候,人们可以见龟兆而断吉凶;然而,春秋时期的著筮则需要将占筮的结果转化为卦画符号,再形成卦象,通过对于本卦和之卦的分析才可以作出判断。卦画符号虽然是固定的,但是它的象征意义则是千变万化,甚至可以说是无穷的。离开了卦画符号,本卦和之卦的转换就不可能进行,著筮的神秘性质及其给予人们驰骋思维的广阔空间就会大打折扣。在著筮的发展过程中,卦画符号的介入,使其更加复杂化,也更具有理性思维的色彩。认识“神意”的这种繁复的过程,适应了客观事物极为复杂的现实,也适应了社会人们比之于过去有了很大提高的认识能力。再次,卦画符号在实际上既是社会人们与“神灵意志”之间的中介,但又是一道屏障。卦画符号出现之前龟卜和著筮,人们都可以比较直接地知晓神意,因为兆象和卦辞就摆在人们面前,并不需要费多少周折就能与神意沟通。卦画符号的介入使著筮发生了变化。著筮之后人们所面临的是卦画符号,要将其转化为相应的卦辞、爻辞,还需要进行一些分析研究的工作。卦画符号作为一道人与神之间的含有一些理性思维因素在内的屏障,也就多少滤去一些盲目的、迷信的成分。从而也就使人们的认识比较容易接近社会实际。

高亨在《周易大专今注·自序》中说:“《左传》所记诸占,盖犹太卜之遗法;汉儒言象数,去古未远也”(《四库全书总目提要》)。高亨认为,《左传》所及易筮“大概是先秦《易》学的一

派,似乎是春秋以前的旧《易》学;《易传》则多以本卦卦象与爻象爻数解《易经》,这大概是先秦《易》学的又一派,似乎是战国时代的新《易》学”。

李镜池先生也说:“《周易》究竟是怎样占的,这可是一个难以详考的问题。因为占法早已失传,《左》、《国》所载不过是所占之结果,而不是揲蓍的方法。后人所根据的,多半本之《系辞传》。《系辞传》后出,不敢说它所载就是春秋前后的方法,何况它又是一些杂乱拢统的话呢”(《周易探源·左国中易筮之研究》)。显然,《左传》中易筮是和《易传》所讲易筮在方法上是不同的,《左传》中易筮较多地保存《易经》筮法是毫无疑问的。那么,《左传》易筮是如何取卦(爻),又以什么方法来释兆的呢!?《左传》共记录《易经》二十例(不录卦象的不算),其中易筮事十四例,引《易经》卦爻六例。为方便检阅,作简表(见下页)。以十四例易筮而言,其形式可归纳为三种:

(一)遇某卦式,共三例,都以所遇之卦的卦辞为判断凶吉之根据(其中二例所引卦辞与今传《易经》异),同时亦用卦象作为卦辞的补充说明。如《僖公十五年》,秦国伐晋,“卜徒父筮之。吉。涉河,侯车败。诂之。对曰:‘乃大吉也,三败必获晋君。其卦遇蛊,曰:千乘三去,三去之余,获其雄狐。夫狐蛊,必其君也。蛊之贞,风也;其悔,山也。岁云秋矣,我落其实而取其材,所以克也。实落材亡,不败何待。’”(《易经》凡六十四卦,每卦由八卦中的二个卦组成。“内卦为贞”,即下卦称“贞”,代表筮者;“外卦为悔”,即上卦称“悔”,代表筮者之对方)“其卦遇蛊”,卜徒父就根据蛊卦卦辞为占,同时也用蛊卦卦象来补充证明卦辞所指告的兆是正确的。

(二)遇某卦之八式,仅二例,以“之卦”(现代《易》学者把“遇某卦之某卦”式中的“遇某卦”称之“本卦”,把“之某卦”称之“之卦”,“本卦”与“之卦”相异之爻称之“变爻”或“爻变”,其爻辞称之“爻变辞”。为行文方便,本文仿之。)卦辞为占(详后)。

(三)遇某卦之某卦式,共十例,是《左传》易筮的主要形式。这十例遇某卦之某卦式有一共同规律,即本卦与之卦之间都是一爻相异,并以本卦相异之爻的爻辞为占,同时也用卦象

条次	纪年	形式	爻变或不变	筮或引证	占筮者	用本卦爻变辞	其他
1	庄二十二年	遇观䷓之否䷋	观六四爻变	筮	周史	○	
2	闵元年	遇屯䷂之比䷇	屯初九爻变	筮	辛廖		
3	闵二年	遇大有䷍之乾䷀	大有六五爻变	筮	卜楚丘之父		
4	僖十五年	遇蛊䷑	不变	筮	卜徒父	○	所引卦辞与今本异
5	僖十五年	遇归妹䷵之睽䷥	归妹上六爻变	筮	史苏		
6	僖二十五年	遇大有䷍之睽䷥	大有九三爻变	筮	卜偃	○	
7	宣六年	在丰䷶之离䷝	丰上六爻变	引	伯廖	○	
8	宣十二年	在师䷆之临䷒	师初六爻变	引	知庄子	○	
9	成十六年	遇复䷗	不变	筮	史	○	所引卦辞与今本异
10	襄九年	遇艮䷳之八,为艮之随䷐	艮大二不变,其他五爻皆变	筮	史、自占		

11	襄二十五年	遇困䷮之大过䷛	困六三爻变	筮	史、陈文子	○	
12	襄二十八年	在复䷗之颐䷚	复上六爻变	引	告子占	○	
13	昭元年	谓之蛊䷑	不变	引	医和		
14	昭五年	遇明夷䷣之乾䷀	明夷初九爻变	筮	卜楚丘	○	
15	昭七年	遇屯䷂之比䷇	屯初九爻变	筮	史朝	○	
16	昭七年	遇屯䷂	不变	筮	史朝	○	
17	昭十二年	遇坤䷁之比䷇	坤六五爻变	筮	惠伯	○	
18	昭二十七年	乾䷀，之姤䷫，同人䷌大有䷍，夬䷪坤䷁；坤䷁之剥䷖	乾之初九，九二，九五，上九用九，坤之上六				
19	昭三十二年	大壮䷡	不变	引	史墨		
20	哀九年	遇泰䷊之需䷄	泰六五爻变	筮	阳虎	○	

作为爻辞所判定吉凶的补充(不能违背爻辞所指示的结果)。如《襄公二十五年》中说:崔武子欲娶其家臣东郭偃之姊、齐棠公之孤孀为妻,由于崔武子和东郭偃同姓,“男女同姓,其子不蕃”(《左传·僖公二十三年》)。春秋一般禁止同姓通婚,为此,“崔武子筮之,遇困䷮之大过䷛。史皆曰:‘吉’”(《集解》曰“阿武子”)示陈文子。文子曰:‘夫从风,风陨。妻不可娶也;且其繇曰:困于石,居于蒺藜,入于其宫,不见其妻,凶。困于石,往不济也;据于蒺藜,所恃伤也;入于其宫,不见共妻,凶,无所归也’。”困䷮与大过䷛卦之间仅“六三”爻相异,陈文子就以本卦困之三爻辞为占,同时也以卦象来证明爻辞的指告是正确的。而用卦象释兆在《易经》中是找不到任何根据的。

从《左传》记录的十四例易筮中可以知道,春秋易筮方法也是用某种方法确定一卦或一卦中的一爻,用确定的卦、爻辞为占,它和《易经》的筮法是一致的。《左传》易筮基本上保持《易经》筮法,但它又用卦象、爻象释兆,说明春秋时期易筮已有发展和变革,这种发展和变革为以后易筮摆脱一兆一占的呆板筮法埋下了伏笔,也为以后用卦象、爻象来解释自然现象和人类社会规律的中国客观唯心主义体系的形成播下了种子。

二、关于易占及其历史发展

从记载看,占筮似乎成了龟卜的补充形式。但是,从发展过程来看,从龟卜到占筮却是一种趋势,《周易》的问世及其在以后占卜领域中的重要地位就是明证。因为占筮与龟卜相比,筮数的推衍、卦象的分析,比龟卜的自然成纹具有较大的灵活性和更多的思想性,这既符合占卜者的心理需要,也顺应了人们抽象思维能力发展的需求。清初学者王夫之在评论龟卜和占筮时说:“大衍五十而用四十有九,分二,挂一,归奇,过揲,审七八九六之变,以求肖乎理,人谋也;分而为二,多寡成于无心,不测之神,鬼谋也。”又说:“若龟之见兆,但有鬼谋,而无人谋。”(《周易内传·系辞上传》)而在后来人们的眼中,普遍一致的观点是“人谋鬼谋,百姓与能”(《易传·系辞》),这样,始终只留于迷信阶段的龟卜逐渐被人们所抛弃。

易占采用变卦说、取象法和取义法。变卦说是以一卦是否有变爻来进行判断。取象法是以八卦所象征的各种物象和说明重卦的卦象。以此解说一卦的卦辞和爻辞,推断所占之

事的吉凶。《周易》八卦的象,最早的是乾象征天,坤象征地,坎象征水,离象征火,震象征雷,巽象征风,艮象征山。兑象征泽。此后占筮家不断添加上去,根据《左传》、《国语》的资料,春秋时期的占筮法中,八卦之象大大增加了。乾有天、光、五、君、父;坤有土、马、帛、母、众、顺、温、安、正、厚;坎有水、川、众、夫、劳、强、和;离有火、日、鸟、牛、公、侯、姑;震有雷、车、足、史、男、姪;巽有风、女;艮有山、男、庭;兑有泽、旗、心。人们通过卦爻象所象的物象,将卦爻象与卦爻辞联系起来,以推测事物的吉凶。取义法是以卦名的意义和卦的德行说明重卦的卦象,并以此解说卦爻辞,来分析推测事物的吉凶。取义法较为灵活,也很复杂,在此就不再赘述了。

《周易》的占筮法问世以后,不仅成为周人一种重要的占卜方法,而且影响中国社会几千年。虽然在流传的过程中,前有战国邹衍阴阳五行学说和汉代象数家们卦气、纳甲、世应、卦变学说的渗透,后有唐宋易占家《火珠林》、《梅花易数》的问世,但不论是其理论上的丰富,还是其方法上的改进,都没有从总体上违背《周易》作为中国古代占筮文化元典的基本精神。后世易占家理论上的丰富,莫不是以《周易》元典理论为基础。他们在方法上的改进,也只是在《周易》所具有元典意义的方法基础上的改进,目的只是让易占成为一种适用性较强的大众化占卜方法。易占所走过的这种发展历程,不仅仅是社会发展对占筮文化的要求,同时也是《周易》作为占筮元典本身所蕴藏的基本精神的需要。但同时我们又要看到,《周易》之所以能成为中国古代占筮学的元典,并具有神圣、崇高的地位,在很大程度上是与历代易学家的努力特别是孔子的诠释分不开的。自孔子作《易传》,揭示了《周易》所包含的哲学思想以后,逐步打破了《周易》迷信的领域,使《周易》最终发展成为一种摆脱有神论影响的哲学的世界观,《周易》对中国历史的深刻影响,不仅在于是占卜文化元典之尊的原因,更在于它那观察世界的辩证思维。而《周易》成为中国文化元典之尊的原因,也在于此。但不管其是作为中国文化的元典之尊,还是作为一种中国古代哲学代表,都不能改变《周易》最初占筮的性质,也无法否认《周易》在中国占卜文化中的元典意义。《周易》这种双重身份和双重意义,除了证明它本身蕴涵有博大精深的内容外,还体现在人们的认识上。在某种程度上,认识上的问题成为人们看待《周易》性质的关键。也正是这个原因,使得《周易》在高知识阶层中被视为哲学,而在下层民众中则被视为占卜的秘典、圣典。

中国古代的易术在漫长的历史时期里,在尊奉《周易》元典的理论和方法的前提下,有着一系列的发展变化,若以历史时段来分,大致经历了三个发展阶段。

第一阶段为春秋战国时期。此阶段的发展有二:一是方法上的人谋因素强化;二是理论上的阴阳变易说的介入。春秋时期,尽管人们迷信卜筮的观念比较普遍,但社会的大变革,社会生产力的提高,阶级斗争的激化,使人们进一步认识到天道的无常和人的行为在决定人事吉凶中的重要作用,于是出现了易筮占中将卦爻辞的解释放在次要地位,而将人的行为特别是人的伦理道德放在首位的情形。《左传·襄公九年》所记鲁穆姜筮遇“艮”之“随”,昭公十二年所记鲁季平子家臣南蒯筮《坤》之《比》之例就是证明。在理论方面,春秋战国时期,由于阴阳变易学说的流行,致使这一学说渗入《占易》,以阴阳变易观念解释《周易》的卦象和卦爻辞已成为战国易占的一大特点,此时期,不仅道家、阴阳家研究《周易》,而且阴阳二气消息的观点被易占家所吸收,这样的例子已广见于《战国策》、《吕氏春秋》及其他诸子的典籍中。

第二阶段为两汉时期。此阶段是易占术发展的一个重要阶段,其中最突出的是象数学

的发展。象数本是《周易》占筮和一大特点,但《周易》原来的象数理论和方法是较简单的,到了两汉时期,经过孟喜、焦延寿、京房、虞翻等著名易家的努力,将《易》的象数之学发展到了一个较高阶段。此时期的易学已纳入了这些易象所开创的卦气、八宫卦、纳甲、五行、阴阳二气、卦变等学说,使易占的理论和方法大大丰富,更为重要的是,汉代这些易家的象数学说对以后各时期的易占产生了深刻的影响,致使易占的象数成为中国易占文化的一大门派。两宋时期的象数之学在很大程度上就是继承两汉象数学而发展的。除此之外,两汉对《周易》占筮法也进行了很大改进和发展,这时出现了易林、连山、太玄三种占法。易林占法是将《周易》中的三百八十四爻增加到二千八百一十六爻。连山占法是依《周易》而作,也分六十四卦,只是在中间换去了《周易》的一些名称或改换了原来的次序。太玄占法是扬雄根据《周易》所创。此法以揲三策而筮,变易的六画为四。太玄包括三方、九州、二十七部、八十一家、二百四十三表、七百二十九赞,以八十一家代《周易》的六十四卦,用七百二十九赞代《周易》的三百八十四爻。此法比《周易》复杂,且文字奇古艰深,未能广泛流行。

第三阶段为唐宋时期。此阶段除了在高知识阶层仍旧秉承《周易》古筮法和汉代的象数之学外,就是出现了一些实用性较强的易占方法。易占方法的灵活简便和实用是这个时期易占发展的最大特点。此时期出现的较重要的易占法有金钱卦、签卜、火珠林和梅花易数等。金钱卦即一种以钱代蓍的易占法。由于《周易》揲蓍法太复杂,且不易为更多的人掌握,于是人们厌其繁琐,弃蓍用钱。金钱卦有两种:一种是三钱掷下,两背一面为拆,两面一背为单,都是面为交,都是背为重,以单、拆成卦,再按《周易》卦辞判断。另一种是以六钱掷下,面为阳爻,背为阴爻,以六钱的前后顺序,最前面的为上爻,次为五爻,再次为四爻,以此类推,最后为初爻,然后根据《周易》卦辞判断。签卜就是抽签,它将《周易》卦爻辞概括成为人们容易记诵的韵文或诗歌,并写在竹签上;占卦时根据所抽竹签上的诗句判定吉凶。签卜很少在诗句外再加附会,改变了过去人们释卦的随意性,加之占法简单,所以普及很快。签卜的科目越往后分得越细,而且签的名称也很多,因地因人而命名,如吕祖签、土地签、都城隍签、关帝签、观音签等。各类签的数量多少不等,少的二十支,多的达一百余支,各签上所占的内容大同小异。火珠林法与《周易》占法不大相同,它以干支代卦,又以钱代蓍,判断吉凶,不看《周易》卦辞,而用于支纳音相配合得知吉凶。这种占法由于实用且简便,便成为宋以后流行较广、影响较大的一种易占筮术。梅花易数是北宋易学家邵雍在其象数理论上开创的一种易占方法。具体来说,主要包括以数起卦和以卦起数两种算卦方法。所谓以数起卦就是根据卦数、爻数、“互卦”数、天干地支数、物数、声音数、字数等求得卦象,有的还求取应变之爻,然后再根据《周易》的卦爻辞,用五行生克、卦气及八卦所象征的各种物象对各卦象进行分析和逻辑推衍,从而对所问事物的吉凶作出判断。以卦起数就是以物起卦,再根据卦得数。物为上卦,方位为下卦,从而得出“本卦”与“互卦”。再用物卦之数、方位之数、时数之和数除以六求应变之爻及其“变卦”。卦成之后,根据《周易》中相关的爻辞、用五行生克、卦气及八卦所象征的物象对卦象进行分析和逻辑推衍,从而对所问事物的吉凶作出判断。由于梅花易数中的占法灵活性较大,且比较实用,因而流传较广。

从整个易占文化的发展看,尽管历经多次变革、理论和方法较原始的易占大为丰富,但是我们同时又看到,秦汉以后的易占理论和方法上一直存在着双向并行的特点,即都是沿着两种轨道前进:一种是《周易》古占法,另一种是被改造、创新了的易占法。一般而言,《周易》古占法通常盛行于高知识阶层,他们研习《易》的目的,并不单纯为了算卦,更多地是出

于游戏的消遣。而被改造、创新的易占法，主要盛行于下层社会，其目的并非游戏而是为了占筮，他们推崇易占，迷信易占。

在中国古代的易占学中，《周易》不仅是现存于世的占筮之“始祖”，也是中国易占文化的元典之元典。然而由于时代的久远以及各个时代都有复杂的历史环境和人为因素，不仅使得后人难以全观周代《易》的原貌，而且也促使后人不断去充实、完美我们民族这一古老的理论和方法。如此说来，在中国易占学上，除了《周易》本身的元典之尊地位不可改变外，还出现了其他一些可称得上易占元典的典籍。在中国易占学的浩繁典籍中，除《周易》外能称得上元典之作的并不多，因为能够入选易占元典之范围的典籍必须具备两个条件：一是它必须纳入《周易》的理论和方法；二是它的理论和方法对后世易学产生重大而深刻的影响。根据这两个条件，我们认为，《春秋占筮书》、《周易古占法》和《京氏易传》作为易占学的元典之作，并加以介绍，以期认清易占这一古老文化现象的实质。《春秋占筮书》是清代学者毛奇龄所辑编的专门探求上古筮法的著作。《易》本是卜筮之书，然而到了后来，不仅易的性质发生了根本的变化，而且将易占的理论方法弄得面目全非。毛奇龄为了探求易占的原始风貌，于是将《春秋》内外传中有关易占的记载以及战国、秦汉一些典籍中有关古易占法的记载汇编成书。

关于《周易》的占筮方法，除了《易·系辞上》中比较深奥又简单地叙述了揲蓍成卦法外，在求得卦象后如何进行分析、推衍以判断问事吉凶方面，后世的《周易》文本并没明确。后来的易学家们尽管也探求出许多的易占方法，但见仁见智，莫衷一是。如此情形，给人们了解真正的《周易》占筮带来了困难，也造成了诸多模糊和迷惑。因此，毛奇龄从距《周易》时代不远的先秦典籍中辑录出有关《易》的占筮事例，并加以概括、总结，不失为关于易占古法的重要之作。

事实上也是这样。后人所知道的有关《周易》占筮中的变卦说、取象说、取义说等体例都是从《春秋》、《左传》、《国语》、《战国策》等先秦典籍知晓的。如变卦说，就见之于《左传》庄公二十二年陈侯筮遇《观》之《否》和昭公二十九年蔡墨释《乾》之《姤》等例的记载；取象法见之《左传》僖公二十五年晋文公使卜偃得《大有》之《睽》和庄公二十二年陈厉公让周史筮遇《观》之《否》等例的记载。虽然这些典籍所记载的古筮法不一定是《周易》文本中的筮法，如观察人事特别是人的伦理行为与卦象的联系等，但其对后世易占的影响也是很大的。可以说后来易占中鬼神因素的淡化，“人谋”因素的浓厚，在很大程度上，就与这一筮法有关。无独有偶，宋朱熹在其《易学启蒙》中所拟定的易占七条体例，所依据的也是《左传》、《国语》等提供的材料。然而朱熹所拟定的几条易占体例，其中掺杂个人的主观因素较多，而且也谈不上全面。而毛奇龄的《春秋占筮书》不仅搜集材料全面，而且比较客观地尊重了当时记载原貌，因此将其列为易占的元典，是毫无夸饰的。《春秋占筮书》的版本有三种：《西河合集》本、《龙威秘书》本和《四库易学丛刊》（上海古籍出版社1989年版）本。

不过话又说回来，易占这一文化虽从总体上说带有较浓厚的迷信色彩，但有迷信色彩并不等同于迷信。因为迷信是荒谬的，非科学的，是经不起实践和时间的验证的。对易占，古往今来的人们相信它、崇拜它，将其神圣化、神秘化，是因为它相对其他占卜术来说，有着较强的准确性和灵验性，对于易占灵验的解释，研易的人们一般都知道，那只说明其灵验的或然率较高。就是其灵验率达到百分之百，也只能是偶然性，决不可能是百发百中的灵验。

因此对于易占，中国的古代民众也呈现出两种截然不同的态度：一是理性的思考，另一

种是盲目的崇拜,前者为知易之学者,后者为广大的下层民众。所以战国时期的儒家荀子说得好,“善为易者不占”(《荀子·大略》)。中国古代那些研易的高知识阶层对《易》的观点是,要么强调其哲学思想,要么重视其道德教育意义,因为春秋以来“天道远,人道迩”、“吉凶由人”的观念一直深深影响着中国古代的知识阶层。而只有对《易》缺乏了解、认识和对鬼神崇拜的普通民众,由于社会环境的恶劣,人生的变幻莫测和人生的无所寄托才迷信易占,以此来求得心灵上的籍慰,这可以说是包括易占在内的种种迷信在中国社会长期延续,并产生强大生命力的原因所在。因此,提高人们的文化素质,特别是以较大力度地去剖析迷信,是我们这个社会最终消除迷信现象的一条根本之路。

三、古代占筮仪式和揲蓍法

在殷末周初的时代,周人具体运用怎样的方法来推测《易》卦以进行占筮活动的呢?因为文献无征,史料失载,只能从《左传》、《国语》所记载的《易》卦占筮之例来推测;另外,《系辞传》上则明确记载了具体筮卦及其推算方法。上述著作,虽然和《易》卦经文产生于不同的时期,但作为先秦典籍,年代较近,作者所言必有一定的根据;即使矢不中的,也应该说是相去不远。至于汉代象数家的一大套卦变花样,则只能作为重要参考,如虞翻的反卦、旁通诸法,因为他们大约是从《左传》及《国语》的《易》筮事例中获得启发而创设的,古人未必即依此法设卦。又如《易林》,又名《焦氏易林》,过去一直认为作者是焦贛,是京房的弟子。至清嘉庆时,牟庭(陌人)从《汉书·崔骃传》知此书为王莽时崔篆著。今人余嘉锡《四库提要辨证》力持此说,考证甚详,可资参考。《易林》重在发掘《周易》六十四卦之间的辩证联系,作者据《易》的“变易”之义,发挥得淋漓尽致,把《周易》的每一重卦,各变化新生六十四卦,这样,从《易》卦六十四而变化出新生的四千零九十六卦,各系以语颇雅驯的四言韵语一则作为每卦的文词,称为“林辞”,使占筮者每筮得一卦,就可以“林辞”作为占候判断的根据。近人尚秉和先生著《焦氏易林注》,以为汉代释《易》之书,莫如《易林》之完美;因为《易林》文辞,大多本于《易》的卦象而发。但是,如汉之《易林》,只能看作是《周易》占筮系统中重“象”一法的发挥,而不能确定殷周之际巫史的《易》筮方法只是如此。至于宋代以后如邵雍的《梅花易数》等的推卦方法,则是把古人推卦方法向简化实用的方向演进,这是《易》筮系统中重“数”一法的发挥,把《易》卦中的繁复数理推算,化为简便实用的推算,一看就懂,一学就会。但是,他又随意据鸟啼猫叫、翻书看字等偶然因素化为具体之数来推卦,则明显加进了宋儒的个人认识和发挥,后来的算命先生,又据此而大大加强其迷信色彩,把《易》卦占筮的神秘性加以片面夸大,这就不足为训了。

古人求卦,是企望通过求卦者信手获得的正反或奇偶的排列,来预知命数即神灵的意志,用古人的话来说,就是“听命于神”。凡要求卦的事情,一般也是比较重大的事情,如选择祭祀的日期、战争、狩猎、婚姻、营造宫室、生育等等。可想而知,求卦占筮的仪式必然跟其他的求神仪式相似,必须表现出对神灵的尊敬和虔诚谨慎的态度。从民间流行的占卦或求签仪式看,通常都是在神庙的神像面前举行,先敬神后求卦。远古时代的占筮仪式,现在已经很难确切地知道了。但周代以后的占筮仪式,在先秦经典中却留下了一些记载。下面列出古代一些揲蓍图,以备参阅。

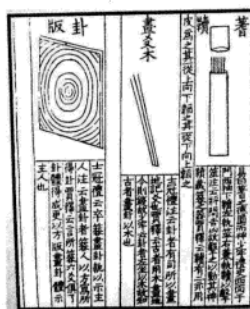


图 6.1 筮具三



图 6.2 揲著之法图

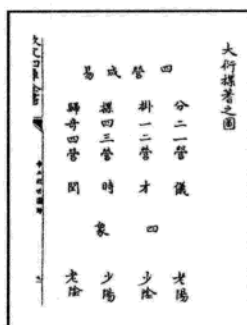


图 6.3 大衍揲著之图

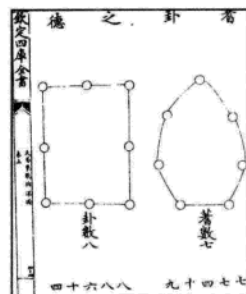


图 6.4 著卦之德



图 6.5 揲著第一



图 6.6 揲著第二



图 6.7 揲著第三图



图 6.8 毕中和揲著图



图 6.9 龙氏著误图

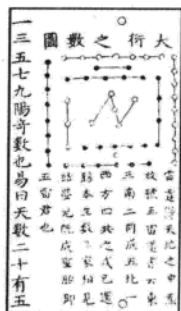


图6.10 大衍之数图

周代贵族的重要活动分为“外事”和“内事”。“外”指城外，“内”指城内。凡出城的活动如出征、狩猎、远行以及在城外举行的祭礼（如郊祀天地、祭五帝、祭日月等），都叫“外事”，凡不出城的活动如营造宫室、生育、太子登基以及在城内举行的祭礼（如祭祀宗庙、社稷等），都叫“内事”，外属于阳，内属于阴，所以凡占卜外事都选择刚日，占卜内事则选择柔日。所谓刚日即奇数日，柔日即偶数日，古代纪日把十天作为一个周期，叫“旬”，分别用十天干来表示，称为甲、乙、丙、丁、戊、己、庚、辛、壬、癸，周而复始，这种办法从商代以来，一直沿续了三千多年，至今还有人使用，而且中间没有间断或混乱过。在每一旬的十天当中，属于奇数的甲、丙、戊、庚、壬五天叫刚日，属于偶数的乙、丁、己、辛、癸五天叫柔日（古代纪日还把十天干和十二地支配合起来使用，称为甲子、乙丑、丙寅……六十天一个周期。把日期分刚柔时，只论十干而不论十二支。如甲子、甲寅、丙子、丙寅都属刚日，乙丑、乙卯、丁丑、丁卯都属柔日）。《礼记·曲礼上》说的“外事以刚日，内事以柔日”，就是这个意思。这种死板的规定，大约是战国以后才产生的。

占筮的地点在祖庙门内。古人按父系血缘的远近聚族而居，凡在五代之内有共同祖先的人构成一个氏族。氏族有氏族庙，供奉高祖和已去世的曾祖、祖父、父亲。具有较近血缘关系的同姓氏族，则构成一个宗族。宗族有宗庙，供奉各氏族共同的远祖（始祖和高祖以上的各代祖先）。宗庙和氏族庙都是祖庙。如果占卜全宗族的大事，就在宗庙举行，如果占卜全氏族的大事，则在族庙举行。

占筮时，求卦的贵族（旧称为“主人”）身穿礼服头戴礼冠，站立在庙门内东侧，而朝着西，掌持祭礼的有关负责人（旧称为“有司”）也穿礼服戴礼冠，站立在庙门内西侧，面朝着东。掌持占筮的有关人员分为筮者和卦者两种，各一人。筮者负责问事、演算蓍草和根据演算得出的重卦符号预测吉凶，卦者是筮者的助手，负责在演算之后将所得的数字排列用重卦符号画出来。古代庙门两旁都有一间屋子，叫“塾”，东边一间叫东塾，西边一间叫西塾。东塾和西塾之间的通道就是庙的大门。门的中央有一段树立短木，叫“闕”（niè）；还有一条横的栏板，现在叫门槛，古代叫“闕”（yù）。占筮用的蓍草和占龟用的龟甲等物品，平时都存在西塾中。筮者先在门中闕西闕外铺上竹席，作为占筮的场地，然后从西塾取出蓍草等用品，接着进去向主人领命（请示求卦占筮的内容，通常由称为“宰”的人传达）。领命完毕，筮者回到原处，跪坐在竹席上，面朝着西，开始占筮。

占筮共有四个项目。

第一步是向神灵提出要占卜吉凶的问题（问事），旧称为“命筮”。例如问即将举行的战

争能不能打赢,或是相中了某一块土地,打算盖房子,是否合适之类。问辞有一定的习惯格式,由筮者小声念诵。文辞大致如下:假尔泰筮有常(假借你这常灵的大筮神。假,借。尔,你。泰,同“大”。常,指常灵),有孝孙某某(因为在祖庙占筮,所以主人称“孝孙”。“某某”指主人名字,因人而异),今以某某事情(“某某事情”因事而异),未知可否,爰质所疑于神于灵(于是向神灵请教所疑的问题。爰,于是,乃)。吉凶得失,悔吝忧虞(悔吝,自凶趋吉叫“悔”,由吉向凶叫“吝”。忧虞,不安叫“忧”,平安叫“虞”),惟尔有神,尚明告之(只因为你有神灵,希望你明白地告诉我。尚,表示、愿望)。

第二步是演算蓍草或竹策,旧称为“揲(shé)蓍”(“揲”表示用同样的数一次次地分除总数),具体方法详下文。演算一共重复六次,可以得到六个数字。这六个数字即可转化为一个重卦。

第三步是画卦,由站在筮者左边的卦者,根据筮者演算得到的六个数字,在事先预备好的木版上画出重卦符号。得卦后,仍由筮者执送主人过目。

第四步是占卦。“占”的本义是根据征兆判断吉凶。就占筮而言,就是由筮者按一定的原则分析得卦的卦象,或参考《周易》的卦辞爻辞,由此推断问事的吉凶,并向主人报告结果。如果主人也懂得分析卦象,筮者有时还向主人解释分析的理由。

上面介绍的是先秦时代贵族的筮礼(参考文献:《仪礼》中的《士冠礼》、《特牲馈食礼》、《少牢馈食礼》)。唐宋以后,特别是民间的占筮仪式,就不见得那么繁琐而规范。

根据朱熹的介绍,宋代一般人的占筮仪式不必一定在祖庙,只须选择清洁的房间作为蓍室。房间的中央安置一张床,床上放着木架,用于搁置蓍策。筮者穿着清洁的衣冠,向北而立,盥手焚香致敬,然后向主人问明求告的问题,即可以开始占筮。占筮的步骤跟上述的四步一样,只是没有专门画卦的卦者,而由筮者一手操办。(参阅朱熹:《周易本义·筮仪》)

如果占筮的是国家的大事,古代由属于史官的筮人负责,另外还有负责占卜龟甲的官员叫卜人,一块负责占卜。在先秦时代,占龟和占筮是配合起来进行的,占卜完毕,再把两种占卜的结果综合起来,互相参考。当然,也有些事情只占龟不占筮,或只占筮不占龟。大约到汉代以后,占卜龟甲的办法逐渐失传了,所以后来只剩下了占筮法。不论是占龟还是占筮,占卜过后,史官都要把占卜的事情、所得的征兆或卦画、吉凶结果、占卜者姓名等内容记录在简册上,并将祭祀祖神的玉帛系在简册上,作为历史档案藏在叫做“盟府”的档案馆中。这些材料一方面可以作为日后编撰史书的档案资料,另一方面也可以作为考核占筮官成绩的凭据。上级部门根据占筮结果与事实验证的比例之大小来决定对他们的升降奖惩。

在占筮的四个步骤中,前三个步骤即诵命辞,演算蓍策、画卦等都很简单,唯独第四个步骤即占卦最难。在过去,通晓正统占筮术的人非得精通《周易》不可。不过,民间有许多职业占筮者,其实并不通晓《周易》和传统的八卦分析法,只是凭着花言巧语唬弄愚民而已。因此,比较下流的职业占筮者并不使用《周易》卦辞爻辞来占卦,而是另外编制一套比较通俗的卦爻歌辞,当然,这不等于说通晓《周易》和八卦分析法的人一定是“神算子”。真正善于“神机妙算”的人主要靠的是对形势发展的敏锐洞察力和掌握多方面的有关信息。

《系辞上传》指出:“《易》有圣人之道四焉,以言者尚其辞,以动者尚其变,以制器者尚其象,以卜筮者尚其占。”这里明确认为,占筮是《周易》所具备的“圣人之道”的四个方面之一。同时,我们从《周易》卦爻辞中出现的大量“吉”、“凶”、“无咎”、“利贞”之类的常用占断辞,也不难感觉到此书的占筮功用。

既然“占筮”是《周易》的应用特征之一，则我们也不应忽视对这一问题的探讨。事实上，任何一个古老民族的原始文化中，均离不开对生命奥秘、大自然规律及对人类自身的整体或局部“运数”的思考，其中往往密切杂糅着浓厚的“巫术”文化因素，同时又无不贯穿着融合感性与理性为一体的哲学思维。诚然，《周易》的“占筮”特征与巫术文化又不可等同视之。它是以一套具有严密体系的象征哲学的形式，应用于带有某种“巫术”性的占筮实践。归根结底，它还处以其特有的象征哲学影响人们的思想与行为。

关于《周易》占筮条例的记载，最早见于《系辞上传》云：

大衍之数五十，其用四十有九。分而为二以象两，挂一以象三，揲之以四以象四时，归奇于扚以象闰。五岁再闰，故再扚而后挂。……是故四营而成易，十有八变而成卦。八卦而小成。引而伸之，触类而长之，天下之能事毕矣。

这段记述颇为简练，其中主要提及几个占筮程序，一是使用五十根筮策，二是虚其一根不用而用四十九根，三是遵循“分二”、“挂一”、“揲四”、“归奇”的四营程序揲算，四是指明贯通“四营”而三变成一爻、十八变成一卦的《易》筮结局。

显然，仅仅阅读这段简约的文字，是很难领会古代《易》筮的具体条例的。前人特撰《筮仪》一文（见朱熹《周易本义》卷首所载），专述《周易》占筮的详细过程，将运用五十根蓍策通过“四营”、“十八变”而成卦的筮法条例解说得十分明畅，对学者颇有影响。今简括《筮仪》原文及撰者如下，以备参考：

择地洁处为蓍室，南户，置床于室中央。蓍五十茎纳桮中，置于床北；设木格于桮南，居床二分之北。出蓍于桮，合五十策，以右手取其一策反干桮中，而以左右手中分四十九策置格之左右两大刻。（此第一营，所谓“分而为二以象两”者也。）次以左手取左大刻之策执之，而以右手取右大刻之一策挂于左手之小指间。（此第二营，所谓“挂一以象三”者也。）次以右手四揲左手之策。（此第三营之半，所谓“揲之以四以象四时”者也。）次归其所余之策，或一、或二、或三、或四，而扚之左手无名指间。（此第四营之半，所谓“归奇于扚以象闰”者也。）次以右手反过揲之策于左大刻，遂取右大刻之策执之，而以左手四揲之。（此第三营之半。）次归所余之策如前，而扚之左手中指之间。（此第四营之半，所谓“再扚以象再闰”者也。一变所余之策，左一则右必三，左二则右亦二，左三则右必一，左四则右亦四。通挂一之策，不五则九。五以一其四而为奇，九以两其四而为偶。奇者三而偶者一也。）次以右手反过揲之策于右大刻，而合左手一挂二扚之策置于格上第一小刻。（以东为上，后仿此。）是为一变。

再以两手取左右大刻之蓍合之。（或四十四策，或四十策。）复四营如第一变之仪，而置其挂、扚之策于格上第二小刻。是为第二变。（二变所余之策，左一则右必二，左二则右必一，左三则右必四，左四则右必三。通挂一之策，不四则八。四以一其四而为奇，八以两其四而为偶，奇偶各得四之二焉。）

又再取左右大刻之蓍合之。（或四十策，或三十六策，或三十二策。）复四营如第二变之仪，而置其挂、扚之策于格上第三小刻。是为三变。（三变余策，与二变同。）

三变既毕，乃视其三变所得挂扚、过揲之策，而画其爻于版。（挂扚之数，五、四为奇，九、八为偶。挂扚三奇合十三策，则过揲三十六策而为“老阳”，其画为“□”，所谓“重”也。挂扚两奇一偶合为十七策，则过揲三十二策而为“少阴”，其画为“—”，所谓“拆”也。挂扚两偶一奇合二十一策，则过揲二十八策而为“少阳”，其画为“—”，所谓“单”也。挂扚三偶

合二十五策，则过揲二十四策而为“老阴”，其画为“X”，所谓“交”也。

如是三变而成爻。（第一、第四、第七、第十、第十三、第十六，凡六变并同。但第三变以下仍用四十九蓍。第二、第五、第八、第十一、第十四、第十七，凡六变亦同。第三、第六、第九、第十二、第十五、第十八，凡六变亦同。）凡十有八变而成卦。乃考其卦之变，而占其事之吉凶。

从以上叙述可知，《易》筮程序是“三变”成一爻，“十八变”成一卦。而每“三变”所得之爻的阴阳性质，视四种“过揲”策数而定：三十六策为“老阳”、三十二策为“少阴”、二十八策为“少阳”，二十四策为“老阴”，将诸数分别除以四（筮例四策一揲），适得“九”、“八”、“七”、“六”之数，筮家亦别称为“重”、“拆”、“单”、“交”。

上引《筮仪》一文对《周易》筮卦过程的记述是颇为详明的。其中尚有一条明显的规律，即“十八变”之中，每“三变”成一爻的程序均是相同的。换一句话说，“三变”成爻是《易》筮条例的最基本法则；理解了这一法则，“十八变”之例遂可一以贯之。因此，依据《筮仪》之说，兹制一表以进一步概括“三变”要例：

三变成一爻表

三变	一变		二变		三变	
挂扚数	5	9	4	8	4	8
成爻推算	成爻的四种情况					
挂扚数之和	5+4+4		5+4+8 或 9+4+4	5+8+8 或 9+4+8	9+8+8	
奇偶	三奇		两奇一偶	两偶一奇	三偶	
多少	三少		两少一多	两多一少	三多	
计算	49-(5+4+4)		49-(5+4+8) 或(9+4+4)	49-(5+8+8) 或(9+4+8)	49-(9+8+8)	
过揲数(除以四)	36÷4		32÷4	28÷4	24÷4	
商数	9		8	7	6	
阴阳	老阳		少阴	少阳	老阴	
别称	重		拆	单	交	
符号	□		——	——	×	

那么，依照“三变成爻”、“十八变成卦”之例筮得一卦之后，古人又是如何据以占断验断事物的吉凶利弊呢？其具体规则，前人说法不一。但其大略方式，足依筮得的卦中变动情状而定：凡遇“老阳”（九）、“老阴”（六）者，无论几爻，均当使阴变阳、阳变阴；此时所筮得卦形称“本卦”，所变卦形称“之卦”，从某卦变到某卦称“某卦之某卦”，占断时则分别依据本卦、之卦产生变动的情状并结合卦爻辞所述而推其象数、辨其义理，最后针对所需占决之事得出结论。朱熹《易学启蒙》曾参考旧说，归纳出七条较详细的《易》筮推占法式：其一，“一

爻变,则以本卦爻辞占”;其二,“二爻变,则以本卦二变爻辞占,仍以上爻为主”,其三,“三爻变,则占本卦及之卦之彖辞(即卦辞,下同),而以本卦为‘贞’(内),之卦为‘悔’(外)”;其四,“四爻变,则以之卦二不变爻占,仍以下爻为主”;其五,“五爻变,则以之卦不变爻占”;其六,“六爻变,则《乾》、《坤》占‘二用’(指《乾》卦‘用九’辞及《坤》卦‘用六’辞),余卦占之卦彖辞”;其七,“六爻皆不变,则占本卦彖辞”。此种归纳,实已尽括《易》筮过程的所有情状。唯其所列推占条式,虽未能完全切合“因象求占”的原理,后人亦颇有指摘攻驳者,但却无妨其自成一家之说,有较广泛的影响,故宜备为参考。

在研讨《周易》筮法条例的同时,我们可以得到四方面的主要收获:

一是知悉《周易》因著揲卦的过程,蕴含着古人的数学知识与技巧,从一个角度领会到《周易》哲学体系中包容的特殊的“《易》数”内涵。

二是明确《易》筮结果所得出的“七、八、九、六”之数,其中,以“九”代表可变动之“老阳”,以“六”代表可变动之“老阴”,以“七”代表不变动之“少阳”,以“八”代表不变动之“少阴”,《周易》哲学既主于变动,故三百八十四爻凡阳爻皆称“九”,凡阴爻皆称“六”。

三是把握了《易》筮的基本程序,颇可加深对《系辞上传》“大衍之数五十”一章的理解。

四是对历史文献所记载的《易》筮资料,亦可掌握其内容要义,减少研索过程中的文字障碍。显然,探究《周易》的占筮条例,是治《易》者所不可少的步骤。故尚秉和先生《周易古筮考》指出:“《易》本用以占筮。不娴筮法,九、六之义即不知其何来,而《系辞》‘大衍’一章尤难索解,《春秋传》所谓‘某卦之某卦’亦莫明其故。故学《易》者宜先明筮法。”

至于《周易》筮法本身,也是随着时代的发展而出现各种流变。如汉以后流行的“金钱代著”法(又称“金钱卜”),即以三枚铜钱代替五十根蓍策,以六次投掷代替“四营”、“十八变”的复杂程序,这是对古代筮法的一种简化。这种筮法,还将五行、天干、地支与六十四卦的爻位相配合,并纳入“六亲”、“六神”等名目,创造了“世应”、“飞伏”等条例,则又使古代筮法的内容全面复杂化。后来,《易》筮又与图谶、测字、相术、星占术、勘舆术等合流交叉,愈变愈繁,乃至被改造得面目全非,论为怪诞驳杂的民间术数,此已不属本书所欲论述的范围。

因此,这里侧重探讨的是《周易》古代占筮问题,并进而研索先秦时代《易》筮应用之中反映的《周易》象征哲学内容,即其象数与义理的色彩。

随着祖祖辈辈的承传,古人不仅习惯了用蓍草演算八卦,而且产生了对蓍草的崇拜和神话,似乎唯有蓍草才具有预知未来的灵性。与此相似的还有用于占卜的龟甲,也被视为具有灵性,在古书中,常有关于蓍草和乌龟长寿千岁的传说。如《易纬·乾凿度》引古《经》说:蓍生地,于殷凋殒一千岁(蓍生在地上,由茂盛到凋谢经历一千年。殷,茂盛。殒,萎谢),一百岁方生四十九茎(方,才,仅仅。茎,一枝叫一茎),足承天地数(足以承当天地之数。《周易》演算八卦,正好取五十策而用四十九策,《乾凿度》认为,四十九数是将十日(十天干)、十二辰(十二地支)再与二十八宿相加,10+12+28=50,五十即是天地之数,五十之数再虚掉一数,正好是四十九),五百岁形渐干实(干实,坚硬结实),七百岁无枝叶也,九百岁色紫如铁色,一千岁上有紫气,下有灵龙神龟伏于下(伏,藏。指有灵性的龙和龟藏在千年古蓍的地底下)。

类似的说法很多。又如《史记》有一篇专讲占龟和占筮的《龟策列传》说:

闻蓍生满百茎者,其下必有神龟守之,其上常有青云覆之。

《说文解字》也说蓍草“生千岁(才)三百茎”。这些传说都强调蓍和龟有密切关联,而且寿命很长。由于寿命长久,就自然具备了灵性。所以西汉学者刘向说:蓍之言耆,龟之言久(“蓍”说的就是“耆”,“龟”说的就是“久”,在这两句中,“耆”和“蓍”、“久”和“龟”的古音都是相同的。古代学者常用同音字来解释事物得名的缘由。“耆”和“久”都有年老长久的意思,所以用这个音来为蓍龟命名)。龟千岁而灵,蓍百年而神,以其长久,故能辨吉凶也(转引自唐孔颖达《礼记正义》对《曲礼上》的解释)。意思说,蓍和龟都由于长寿而得名。千年的龟、百年的蓍都成精而具有补灵之性,由于它寿命长久,所以都能用于占卜而预知吉凶。

古人择取蓍草,有两个要求,一要年久而老,二要有一定的长度。老的标志是丛大茎多,色紫如铁色。至于“上有紫气,下有伏龟”,这恐怕只是传说,现实中也也许是难以遇到的。据《龟策列传》说,在古代圣王时期,天下和平,蓍茎长达一丈,一丛满百茎。汉代人取蓍草已经不能按上古的要求,丛生八十茎,茎长八尺就算难得的了。至于常人求卦,只要丛生六十茎以上,长达六尺,就可以使用了。谁要是能得到丛生百茎的蓍草连同其下藏伏的神龟,用它来占卜就能百言百中。凡此都反映了古人对凭借物本身的崇拜心理。

从周代以后,贵族内部有非常森严的宗法等级制度。不同的阶层,如天子、诸侯、卿大夫、士等,使用的各种器物都有严格的制度规定,下级绝不允许超越上级,否则就被视为大逆不道,僭越犯上。在这种制度下,不同级别的贵族所使用的蓍草也有长度限制规定,据说是“天子九尺,诸侯七尺,大夫五尺,士三尺”(见《说文解字》对“蓍”字的解释)。各级贵族是否真的严格按照规定办事,我们不得而知,但由这条规定可以知道,古人使用的蓍策通常都有好几尺长。另外,《仪礼》中有“筮者坐筮”和“筮者立筮”的话语,东汉学者郑玄解释说,卿大夫使用的蓍策长五尺,必须站立着揲蓍,士的蓍策比较短,可以坐着揲蓍,由此有“坐筮”和“立筮”的不同,这完全是为了方便而已。这也反映了不同级别的贵族所用的策有长短的差异。

《周易》这部书以卦的形式出现,而卦又是由蓍所决定的,所以蓍与卦就构成了一个不可分割的整体。当前学术界对《周易》的研究,往往重于卦而轻于蓍。重于卦是对的,但却不可轻于蓍,因为不了解蓍就很难掌握卦的来龙去脉,当然也就不能全面理解《周易》的整个哲学思想体系。基于这一情况,这里就是对《周易》的筮法作一番探求。

这样算取的一个或两个卦怎样同求筮的人和事联系起来呢?朱熹根据古代占筮实例总结出断卦取象的方法:

- ①没有变爻的,依据卦辞进行推断,就卦象而言内卦代表问卦者,外卦代表相对于问卦者的人和事;
- ②只有一根变爻的,依据其在本卦的爻辞进行推断;
- ③有两根变爻的,依据其在本卦的爻辞,以在上位的爻辞为主进行推断;
- ④有三根变爻的,依据本卦和之卦的卦辞进行推断,本卦代表问卦者,之卦代表相对于问卦者的人和事;其中初爻不变的以本卦卦辞为主,初爻是变爻的以之卦卦辞为主;
- ⑤有四根变爻的,依据之卦的两根非变爻的爻辞,以在下位的爻辞为主进行推断;
- ⑥有五根变爻的,依据之卦的非变爻进行推断;
- ⑦六爻全变的,依据之卦卦辞进行推断;如果本卦是乾卦或者坤卦,依据本卦的“用九”或者“用六”的爻辞进行推断。

占一事必须求出一卦,从整体角度分析一个卦爻象征的意义,体现了易经分析事物的

系统观念。老阴和老阳产生变爻，是易经时代的古人对于事物从量变到质变的朴素的认识，阴气或者阳气的集聚达到极点，阴阳相互转化，这就是变爻所体现的易经的运动转化的观念。由变爻而产生之卦，讲解所问之事采用两条爻辞或卦辞，体现了系统的联系观念在易经分析中的运用，考察事物的发生和发展着眼点不是一个卦爻，也不是一个卦体，而是64卦的易经世界。辩证思维是易经的精髓，贯穿在每一个卦体和卦爻的分析中，是易经观察世界，解释世界，分析人生，指导人生的主要思想工具。

揲蓍法具体操作不详，以上是根据唐宋人的解释。方法较为复杂，简单的揲蓍方法是只演算三次便可以得到上下卦与变爻。具体方法是：

第一定下卦。五十根蓍草，先除去一根为太极，将四十九根蓍草分握于左右手，由右手中抽出一根，夹在左手的小指间，用右手数左手中的蓍草，八根一数，数尽时不留，余下的加上小指的一根，合计为一时是乾卦，二是兑卦，三是离卦，四是震卦，五是巽卦，六是坎卦，七是艮卦，八是坤卦。一次得到下卦。

第二定上卦。再用四十九根蓍草，同样地数，就得到上卦。

第三定变爻。将四十九根蓍草，分为左右，由右手取出一根，夹在左手小指，将左手的蓍草，六根一数，数尽时不留。余下的加上小指中的一根，合计为一时是初爻，二是第二爻，三是第三爻，四是第四爻，五是第五爻，六是上爻，为变爻。再以变爻的爻辞占断。

四、其他占筮方法

历史上记载占筮方法的书很多，如《左传》、《国语》、《周易》、《殷墟契前编》、《周易辑闻附筮宗》、《周易古筮考》、《论衡·卜筮篇》等。记载最早的是《山海经》中的观象占法，约在唐虞时代，就存在观动物象、植物象、观天象……等方法来占卜。比如观动物象，人们遇到疑难之事，就用杀动物的方法来预测吉凶，因此出现动物骨象占，动物血象占，动物胆汁占等。甚至时至汉朝，《后汉书·东夷传》还有“杀牛，以蹄占吉凶”，《论衡》中有用“猪肩羊脯”来预测吉凶的记载。商朝用龟卜，周朝用筮占，《史记·龟策列传》记“蛮貊虽无君臣之序，亦有决疑之卜，或以金石，或以草木，国州同俗”。西汉“董仲舒用阴阳五行推论灾年，预知吉凶”。京房著筮配以“纳甲”。唐朝发明了“以钱代蓍”。宋朝天文学家、易学家邵雍发明按年月日时起卦方法等。对占筮方法历代都有研究，都有继承和发展。数术的种类很多，按《易学大辞典》分为易筮法、纳甲筮法、梅花易数、卦占、太乙、奇门遁甲、六壬、星占、河洛理数、四柱命学、面相手相、堪舆、运气等，下面列举几法。

（一）易筮法

1 揲蓍法（前面已述，此处略）

2 掷钱法

根据唐代《仪礼正义》“士冠礼”中有记载，下面在纳甲法中作介绍。

（二）纳甲法

纳甲筮法是在“纳甲”基础上发展起来的一种筮法，纳甲主要用于解释《周易》经传，又称之为“六爻筮法”。主要步骤大致为：将六十四卦按“八宫”排列，并各配以十天干，天干之首为甲，故称“纳甲”，然后安“世”、“应”、“身”，即找出本卦的世爻和应爻，之后再定“六神”，即选取占筮之日的天干（不管地支）代表的神煞。定“六亲”，即以该卦所在宫的五行为“我”，各爻所纳地支的五行为“亲”，由“我”和“亲”之间的关系而定出每爻的“亲”，也就是父

母、兄弟、子孙、妻财、官鬼。占筮按起卦时间和卦爻变动等情况进行。纳甲法创始人为西汉京房(《京房易传》),魏晋时期管辂(lù)、郭璞,唐代李淳风,宋代邵雍,明清时期胡宏(著《黄金策》)、程良玉(著《易冒》)、野鹤老人(著《增删卜易》),都在一定程度上发展了这一方法,使之更加周密详备。此法在民间较为盛行。

所谓纳甲系汉代易学的专门术语,西汉著名易学家京房在《京氏易传》中将八卦的重卦分为八宫。又称为“八纯”或“上世”。

其排列顺序是:乾、震、坎、艮、坤、巽、离、兑。这种顺序本于《说卦》,以乾坤为父母,各统三男三女。前四卦为阳卦,后四卦为阴卦,每一宫卦又统率七卦。

如乾宫所属的卦顺序为:姤、遁、否、观、剥、晋、大有;

坤宫所属的卦其顺序为:复、临、泰、大壮、夬、需、比。

如此便构成了六十四卦的排列顺序,始于乾卦,终于归妹。各宫卦中所属的卦各有自己所处的地位。前五个卦分别称为一世、二世、三世、四世、五世。第六个卦称为“游魂”,第七个卦称为“归魂”。

京房氏的八宫卦各配十干,其各爻分别配以十二支,由于甲为十干之首,所以有纳甲之称。由于配以十二支,所以又有纳支之称。这也就是说京房纳甲说分为纳干说与纳支说两部分。对纳干说,京房在《易传》中说:分天地乾坤之象,益之以甲乙壬癸。震巽之象配庚辛,坎离之象配戊己,艮兑之象配丙丁。八卦分阴阳,六位配五行,光明四通,变易立节。

就是说,乾坤两卦象,分内外卦,乾内卦纳甲(即各爻纳干为甲,下同例),外卦纳壬;坤卦内卦纳乙,外卦纳癸。其它六卦震配庚,巽配辛,坎配戊,离配己,艮配丙,兑配丁。

东汉虞翻对纳甲说有更进一步的解释:“三日暮,震象出庚。八日,兑象见丁。十五日,乾象盈甲。十七日旦,巽象退辛。二十三日,艮象消丙。三十日,坤象灭乙。晦夕朔旦,坎象流戊,日中则离,离象就己,戊己土位,象见于中,‘日月相推而明生焉’,故‘悬象著明,莫大乎日月’。”

根据此注,“八卦”符号为:震示初三月象,兑示初八上弦。乾示十五满月,巽示十七日月由圆而缺。艮示二十三日下弦,坤示三十日月晦。以此显示八卦的阴阳“消”“息”。具体讲:

1 起卦法

起卦时最好找一个安静的地方,使脑波不受外界音波之干扰。并注意:起卦时不可玩笑试之,信念尤为重要,否则信息干扰而导致预测不准,并且同一事件不可多次预测。

方法:将三枚铜钱合于双手掌,此时默念自己所需预测之事,静心一分钟,此时人天合一,信息产生共振,再摇六次,记下每一次的爻象。摇的铜钱会出现如下组合情况:

一个背、两个面,称作“单”,画作“/”,为少阳。两个背一个面,称作“拆”,画作“//”,为少阴。

三个背,没有面,称作“重”,画作“0”,为老阳,是变爻。

三个面、没有背称作“交”,画作“×”,为老阴,是变爻。

每摇出一次画出一爻,六爻成卦,需摇、画六次。第一次为初爻,画在卦的最下面,依次上升,第六次为第六爻,画在最上边,如遇有×、0,再画出变卦来。六爻成卦后接着纳干支,安世应,装六亲,六神,按着五行生克变化,预测要测之事。摇卦起卦法在纳甲法中极其重要,初学者一定要按要求摇卦,切不可轻心,因起卦不好会直接影响到以后的预测结果。

2 装卦

装卦就是把用以预测的诸信息元标记在画出的卦上。

2.1 装卦名

确定卦的名称,该卦属于何宫,及五行属性。

纳甲法把六十四卦分为八宫,每宫八卦;

乾宫八卦,属金。

乾为天,天风姤,天山遁,天地否,风地观,山地剥,火地晋,火天大有。

艮宫八卦,属土。

艮为山,山火贲,山天大畜,山泽损,火泽睽,天泽履,风泽中孚,风山渐。

震宫八卦,属木。

震为雷,雷地豫,雷水解,雷风恒,地风升,水风井,泽风大过,泽雷随。

巽宫八卦,属木。

巽为风,风天小畜,风火家人,风雷益,天雷无妄,火雷噬嗑,山雷颐,山风蛊。

离宫八卦,属火。

离为火,火山旅,火风鼎,火水未济,山水蒙,风水涣,天水讼,天火同人。

坤宫八卦,属土。

坤为地,地雷复,地泽临,地天泰,雷天大壮,泽天诀,水天需,水地比。

兑宫八卦,属金。

兑为泽,泽水困,泽地萃,泽山咸,水山蹇,地山谦,雷山小过,雷泽归妹。

上列八宫六十四卦的排列有一定的顺序。首先,八宫的顺序是按照后天八卦图的顺序排列的,与《京氏易传》的顺序略有不同。后天八卦图按乾在西北,坎在正北,艮在东北,震在正东,巽在东南,离在正南,坤在西南,兑在正西的方位,顺时针方向排列,必须注意:八卦图的南北东西,正与现代地图上北下南相反,而是上南下北。其次每宫第一卦都是由相同的两个单卦重迭而成的,总称为八纯卦。八纯卦是该宫的宫主。因此以八纯卦的名称来命宫名,以八纯卦的五行属性,统领该宫的另外七个卦。如乾卦属金,乾宫即属金,以下天风姤、天山遁、天地否、风地观、山地剥、火地晋、火天大有,都属金。除八纯卦之外,其他卦的名称来命法是从上往下,以八卦的第一主象为标志来命名的。乾为天,坎为水,艮为山,震为雷,巽为风,坤为地,兑为泽。例如地天泰卦,上卦为坤,坤为地,下卦为乾,乾为天,所以叫地天泰卦。天地否卦,则上卦为乾,为天,下卦为坤,为地,所以称为天地否卦,每一宫内又根据排列次序分别为六世卦、一世卦、二世卦、三世卦、四世卦、五世卦、游魂卦、归魂卦。确定卦名及其五行属性,是纳甲法最关键的一步。记住六十四卦的卦名(要达到熟知×××卦×宫×世卦属×)是需要下一番苦功的。

2.2 装世应

世与应是预测中使用较多的概念,一般把世当作自己或自己的方面,把应当作他人或与自己对立的方面。卦中装世应,就是确定卦中哪一爻是世爻,哪一爻是应爻。

世与应在卦中,都是中间隔两位。如世在初爻则应在四爻;世在二爻,应在五爻;世在三爻,应在六爻;世在四爻,应在一爻;世在五爻,应在二爻;世在六爻,应在三爻。世与应中间隔着的两爻,叫间爻。

确定卦的世爻,依据的是前面所讲的卦在八宫中的位置。八纯卦为六世卦,顾名思义,

八纯卦的世在六爻也就是上爻。一世卦世在初爻，二世卦世在二爻，三世卦世在三爻，四世卦世在四爻，五世卦世在五爻，游魂卦世在四爻，归魂卦世在三爻。

古人有一个确定世爻的歌诀，可供参考：

八卦之首世六当，以下初爻轮上扬；游魂八卦四爻上，归魂八卦三爻详。

世爻确定后，应爻自然就定下来了。

2.3 装纳甲

古人认为装纳甲之法，可以究天地生育之理，认为乾纳甲、壬，坤纳乙、癸，上下相包，震巽坎离艮兑纳庚辛戊己丙丁，象征六子生于父母乾坤之中。与天干相配合，八卦又都在每一爻上规定了固定的地支。

排卦装纳甲，就是依据八纯卦乾坎艮震巽离坤兑在每卦中所处的位置内外不同，给每个爻标出所代表的天干和地支。

乾卦在内卦，初爻起甲子，二爻为甲寅，三爻为甲辰；乾卦在外卦，四爻为壬午，五爻为壬申，六爻为壬戌。因为乾卦属阳，所以配的天干地支都属阳，阳卦隔位顺数，内外卦六爻顺序为子寅辰、午申戌。

坤卦在内卦，初爻起乙未，二爻为乙巳，三爻为乙卯；坤卦在外卦，四爻为癸丑，五爻为癸亥，六爻为癸酉。坤卦为阴，所以配的天干地支都属阴，阴卦隔位逆数，内外卦六爻顺序为未巳卯、丑亥酉。

坎卦在内卦，初爻起戊寅，二爻为戊辰，三爻为戊午；在外卦，四爻为戊申，五爻戊戌，六爻为戊子。

艮卦在内卦，初爻为丙辰，二爻为丙午，三爻为丙申；艮卦在外卦，四爻丙戌，五爻为丙子，六爻为丙寅。

震卦为长子，卦有长子代父之说，震卦纳的地支与乾卦完全相同，只是天干为庚。在内卦，初爻起庚子，二爻为庚寅，三爻为庚辰；在外卦，四爻起庚午，五爻为庚戌。

巽卦在内卦，初爻起辛丑，二爻为辛亥，三爻为辛酉；巽卦在外卦，四爻为辛未，五爻为辛巳，六爻为辛卯。

离卦在内卦，初爻为己卯，二爻为己丑，三爻为己亥；在外卦，四爻为己酉，五爻为己未，六爻己巳。

兑卦在内卦，初爻为丁巳，二爻为丁卯，三爻为丁丑；在外卦，四爻为丁亥，五爻丁酉，六爻为丁未。

有一个简单的歌诀：

乾在内子寅辰，乾在外午申戌；巽在内丑亥酉，巽在外未巳卯；

坎在内寅辰午，坎在外申戌子；离在内卯丑亥，离在外酉未巳；

艮在内辰午申，艮在外戌子寅；兑在内巳卯丑，兑在外亥酉未；

震在内子寅辰，震在外午申戌；坤在内未巳卯，坤在外丑亥酉。

例：得一雷风恒卦，内卦为风，即巽在内初爻为丑，二爻为亥，三爻为酉；外卦为雷，即震在外，四爻为午，五爻为申，六爻为戌。

2.4 装五行

根据卦中每爻的地支，标上五行金水木火土，十二地支与五行配合如下：

子为水，丑为土，寅为木，卯为木，辰为土，巳为火，午为火，未为土，申为金，酉为金，戌

为土，亥为水。

2.5 装六亲

六亲指父母、子孙、官鬼、妻财、兄弟五类象征性的名词。这五类与卦身合在一起，总称六亲。

六亲(卦身除外，以下同)依据五行的生克来确定。

五行相生是金生水、水生木、木生火、火生土、土生金。

五行相克是金克木、木克土、土克水、水克火、火克金。

简单记法，以金水木火土为序(注意第二位为水，不是木，与俗称金木水火土不同!)顺数生邻位，克隔一位。用八个字来说即“邻位相生、隔位相克”。

确定六亲以该卦所在宫的五行属性为我，以卦中各爻的五行属性为他，看他和我的生克关系，是他来生我，还是我生他，是他克我，还是我克他，按“生我者父母。我生者子孙，克我者官鬼，我克者妻财，比和者兄弟”的规则来确定每爻是何六亲。

如测得地水师卦，该卦为坎宫归魂卦，坎宫属水，即我为水：

上爻	酉	金	父母(金生水，生我者父母)。
五爻	亥	水	兄弟(水与水相同为比和，比和者兄弟)。
四爻	丑	土	官鬼(土克水，克我者官鬼)。
三爻	午	火	妻财(水克火，我克者妻财)。
二爻	辰	土	官鬼(土克水，克我者官鬼)。
初爻	寅	木	子孙(水生木，我生者子孙)。

依照五行生克顺序，也可以排出五亲的生克顺序来：

父生兄、兄生子、子生财、财生官、官生父。

父克子、子克官、官克兄、兄克财、财克父。

2.6 安卦身

纳甲法中的卦身有两种，一种叫卦身，又叫月卦身。第二种叫世身，称为“身居×爻”，后一种卦身每卦必有；前一种卦身，有的卦有，有的卦中则没有，称“身不入卦”。这两种卦身取法都与卦与卦中的世爻有关，只是取法不同。

安月卦身，看世爻的阴阳。诀曰：

阴世则从午月起，阳世还从子月生；欲得识其卦中意，从初数至世方真。

如测得巽为风卦，六爻世，世为阳爻，从初爻为子数起，二为丑、三寅、四卯、五辰、六为巳，巽卦第五爻辛巳，所以第五爻为卦身。

安世身，看世爻的地支。诀曰：

子午持世身居初，丑未持世身居二。寅申持世身居三，卯酉持世身居四。

辰戌持世身居五，巳亥持世身居六。

如火地晋，为乾宫游魂卦，世在四爻，地支为酉，依“卯酉持世身在四。”身在四爻，与世同位。

2.7 记日月

预测的月日，是一个重要的因素，测卦时首先要用天干和地支记下预测的月和日，有时也需要年和时。月份以农历推算比较方便，农历月份的地支是固定的，正月为寅，二月为卯，在月为辰，四月为巳，五月为午，六月为未，七月为申，八月为酉，九月为戌，十月为亥，十一月为子，腊月为丑。但需要注意，在预测中，月份的起止日，不是按农历的每月初一起，三十(或二十九)止。而是按照节气的起止日算。

立春为正月节,惊蛰为二月节,清明为三月节,立夏为四月节,芒种为五月节,小暑为六月节,立秋为七月节,白露为八月节,寒露为九月节,立冬为十月节,大雪为十一月节,小寒为十二月(腊月)节。如头年十二月二十五日立春,就从头年十二月二十五日起正月,止于今年的惊蛰前。如头年十二月二十五日立春后算卦,月份就为寅,而不是头一年腊月的丑。

日的干支推算比较复杂,可借助《万年历》查定。

卦的五行和六亲确定后,月和日也要记上五行和六亲。

2.8 装六兽

六兽,也称为“六神”。依次为一青龙、二朱雀、三勾陈、四腾蛇、五白虎、六玄武。

卦中装六兽主要依据测日的天干,诀曰:

甲乙起青龙,丙丁起朱雀;戊日起勾陈,己日起腾蛇;

庚辛起白虎,壬癸起玄武。

即如果甲日或乙日预测,卦的初爻为青龙,二爻为朱雀,三爻为勾陈,四爻为腾蛇,五爻为白虎,六爻为玄武。列表如下:

	甲乙日	丙丁日	戊日	己日	庚辛	壬癸日
上爻	玄武	青龙	朱雀	勾陈	腾蛇	白虎
五爻	白虎	玄武	青龙	朱雀	勾陈	腾蛇
四爻	腾蛇	白虎	玄武	青龙	朱雀	勾陈
三爻	勾陈	腾蛇	白虎	玄武	青龙	朱雀
二爻	朱雀	勾陈	腾蛇	白虎	玄武	青龙
初爻	青龙	朱雀	勾陈	腾蛇	白虎	玄武

2.9 装变爻

卦遇变爻,要把变化出来的爻装上纳甲、五行、六亲。先确定变出什么卦,变爻在内卦只变内卦,变爻在外卦,只变外卦。内外卦都有变爻则全变。但记时,只记有变化的爻,没有变化的爻则不重标纳甲、五行和六亲。

变爻装纳甲和五行,以变出的卦是在内还是在外。如变出的卦是乾卦在内,则以“乾在内子寅辰”记。但在装六亲的时候,不以变后卦所在宫为“我”,仍以所测得的本卦属性为“我”。

例“测得天地否之水地比卦。天地否为本卦,四爻和六爻两个变爻,都在外,内卦可以不记,外卦乾变为坎,依“坎在外,申戊子”记下四爻为戊申金,六爻为戊子水。天地否属乾宫,五行属金,水地比卦为坤宫属土,但水地比是变出来的卦,在装变爻六亲时,不以变卦属性为“我”,要还乾宫金为“我”,四爻金为兄弟,六爻水为子孙。

装变爻六亲对于初学者来说常常弄错,而影响实践学习,所以请大家特别注意之。

3 六十四卦纳甲全息图

(A)乾宫八卦属金

乾为天	天风姤	天山遁	天地否
父母戌土 ^世	父母戌土	父母戌土	父母戌土 ^应
兄弟申金	兄弟申金	兄弟申金 ^应	兄弟申金
官鬼午火	官鬼午火 ^应	官鬼午火	官鬼午火
父母辰土 ^应	兄弟酉金	兄弟申金	妻财卯木 ^世
妻财寅木	子孙亥水	官鬼午火 ^世	官鬼巳火
子孙子水	父母丑土 ^世	父母辰土	父母未土
风地观	山地剥	火地晋	火天大有
妻财卯木	妻财寅工	官鬼巳火	官鬼巳火 ^应
官鬼巳火	子孙子水 ^世	父母未土	父母未土
父母未土 ^世	父母戌土	兄弟酉金 ^世	兄弟酉金
妻财卯木	妻财卯木	妻财卯木	父母辰土 ^世
官鬼巳火	官鬼巳火 ^应	官鬼巳火	妻财寅木
父母未土 ^应	父母未土	父母未土 ^应	子孙子水

(B)兑宫八卦属金

兑为泽	泽水困	泽地萃	泽山咸
父母未土 ^世	父母未土	父母未土	父母未土 ^应
兄弟酉金	兄弟酉金	兄弟酉金 ^应	兄弟酉金
子孙亥水	子孙亥水 ^应	子孙亥水	子孙亥水
父母丑土 ^应	官鬼午火	妻财卯木	兄弟申金 ^世
妻财卯木	父母辰土	官鬼巳火 ^世	官鬼午火
官鬼巳火	妻财寅木 ^世	父母未土	父母辰土
水山蹇	地山谦	雷山小过	雷泽归妹
子孙子水	兄弟酉金	父母戌土	父母戌土 ^应
父母戌土	子孙亥水 ^世	兄弟申金	兄弟申金
兄弟申金 ^世	父母丑土	官鬼午火 ^世	官鬼午火
兄弟申金	兄弟申金	兄弟申金	父母丑土 ^世
官鬼午火	官鬼午火 ^应	官鬼午火	妻财卯木
父母辰土 ^应	父母辰土	父母辰土 ^应	官鬼巳火

(C)离宫八卦属火

离为火	火山旅	火风鼎	火水未济
兄弟巳火 ^世	兄弟巳火	兄弟巳火	兄弟巳火 ^应
子孙未土	子孙未土	子孙未土 ^应	子孙未土
妻财酉金	妻财酉金 ^应	妻财酉金	妻财酉金
官鬼亥水 ^应	妻财申金	妻财酉金	兄弟午火 ^世
子孙丑土	兄弟午火	官鬼亥水 ^世	子孙辰土
父母卯木	子孙辰土 ^世	子孙丑土	父母寅木

山水蒙

父母寅木
字鬼子水
子孙戌土^世
兄弟午火
子孙辰土
父母寅木^应

风水涣

父母卯木
兄弟巳火^世
子孙未土
兄弟午火
子孙辰土^应
父母寅木

天水讼

子孙戌土
妻财申金
兄弟午火^世
兄弟午火
子孙辰土
父母寅木^应

天火同人

子孙戌土^应
妻财申金
兄弟午火
官鬼亥水^世
子孙丑土
父母卯木

(D)震宫八卦属木**震为雷**

妻财戌土^世
官鬼申金
子孙午火
妻财辰土^应
兄弟寅木
父母子水
地风升
官鬼酉金
父母亥水
妻财丑土^世
官鬼酉金
父母亥水
妻财丑土^应

雷地豫

妻财戌土
官鬼申金
子孙午火^应
兄弟卯木
子孙子火
妻财未土^世
水风井
父母子水
妻财戌土^世
官鬼申金
官鬼酉金
父母亥水^应
妻财丑土

雷水解

妻财戌土
官鬼申金^应
子孙午火
子孙子火
妻财辰土^世
兄弟寅木
泽风大过
妻财未土
官鬼酉金
父母亥水^世
官鬼酉金
父母亥水
妻财丑土^应

雷风恒

妻财戌土^应
官鬼申金
子孙午火
官鬼酉金^世
父母亥水
妻财丑土
泽雷随
妻财未土^应
官鬼酉金
父母亥水
妻财辰土^世
兄弟寅木
父母子水

(E)巽宫八卦属木**巽为风**

兄弟卯木^世
子孙巳火
妻财未土
官鬼酉金^应
父母亥水
妻财丑土
天雷无妄
妻财戌土
官鬼申金
子孙午火^世
妻财辰土
兄弟寅木
父母子水^应

风天小畜

兄弟卯木
子孙巳火
妻财未土^应
妻财辰土
兄弟寅木
父母子水^世
火雷噬嗑
子孙巳火
妻财未土^世
官鬼酉金
妻财辰土
兄弟寅木^应
父母子水

风火家人

兄弟卯木
子孙巳火^应
妻财未土
父母亥水
妻财丑土^世
兄北卯木
山雷颐
兄弟寅木
父母子水
妻财戌土^世
妻财辰土
兄弟寅木
父母子水^应

风雷益

兄弟卯木^应
子孙巳火
妻财未土
妻财辰土^世
兄弟寅木
父母子水
山风蛊
兄弟寅木^应
父母子水
妻财戌土
官鬼酉金^世
父母亥水
妻财丑土

(F)坎宫八卦属水

坎为水	水泽节	水雷屯	水火既济
兄弟子水 ^世	兄弟子水	兄弟子水	兄弟子水 ^应
官鬼戌土	官鬼戌土	官鬼戌土 ^应	官鬼戌土
父母申金	父母申金 ^应	父母申金	父母申金
妻财午火 ^应	官鬼丑土	官鬼辰土	兄弟亥水 ^世
官鬼辰土	子孙卯木	子孙寅木 ^世	官鬼丑土
子孙寅木	妻财巳火 ^世	兄弟子水	子孙卯木
泽火革	雷火丰	地火明夷	地水师
官鬼未土	官鬼戌土	父母酉金	父母酉金 ^应
父母酉金	父母申金 ^世	兄弟亥水	兄弟亥水
兄弟亥水 ^世	妻财午火	官鬼丑土 ^世	官鬼丑土
兄弟亥水	兄弟亥水	兄弟亥水	妻财午火 ^世
官鬼丑土	官鬼丑土 ^应	官鬼丑土	官鬼辰土
子孙卯木 ^应	子孙卯木	子孙卯木 ^应	子孙寅木

(G)艮宫八卦属土

艮为山	山水贲	山天大畜	山泽损
官鬼寅木 ^世	官鬼寅木	官鬼寅木	官鬼寅木 ^应
妻财子水	妻财子水	妻财子水 ^应	妻财子水
兄弟戌土	兄弟戌土 ^应	兄弟戌土	兄弟戌土
子孙申金 ^应	妻财亥水	兄弟辰土	兄弟丑土 ^世
父母午火	兄弟丑土	官鬼寅木 ^世	官鬼卯木
兄弟辰土	官鬼卯木 ^世	妻财子水	父母巳火
火泽睽	天泽履	风泽中孚	风山渐
父母巳火	兄弟戌土	官鬼卯木	官鬼卯木 ^应
兄弟未土	子孙申金 ^世	父母巳火	父母巳火
子孙酉金 ^世	父母午火	兄弟未土 ^世	兄弟未土
兄弟丑土	兄弟丑土	兄弟丑土	子孙申金 ^世
官鬼卯木	官鬼卯木 ^应	官鬼卯木	父母午火
父母巳火 ^应	父母巳火	父母巳火 ^应	兄弟辰土

(H)坤宫八卦属土

坤为土	土雷复	地泽临	地天泰
子孙酉金 ^世	子孙酉金	子孙酉金	子孙酉金 ^应
妻财亥水	妻财亥水	妻财亥水 ^应	妻财亥水
兄弟丑土	兄弟丑土 ^应	兄弟丑土	兄弟丑土
官鬼卯木 ^应	兄弟辰土	兄弟丑土	兄弟辰土 ^世
父母巳火	官鬼寅木	官鬼卯木 ^世	官鬼寅木
兄弟未土	妻财子水 ^世	父母巳火	妻财子水

雷天大壮	泽天诀	水天需	水地比
兄弟戌土	兄弟未土	妻财子水	妻财子水应
子孙申金	子孙酉金世	兄弟戌土	兄弟戌土
父母午火世	妻财亥水	子孙申金世	子孙申金
兄弟辰土	兄弟辰土	兄弟辰土	官鬼卯木世
官鬼寅木	官鬼寅木应	官鬼寅木	父母巳火
妻财子水应	妻财子女	妻财子水应	兄弟未上

(三)梅花易数法

梅花易数起卦方法为宋邵雍所创，方法灵活变通，主要有：

1 年、月、日、时起卦

年以子丑寅卯辰巳午未申酉戌亥 12 地支为序，子年为 1 数，丑年为 2 数，直数至亥年为 12 数。月以正月为 1 数，二月为 2 数，直至十二月为 12 数。日数以初一为 1 数，直至三十日为 30 数。如起卦当天的年月日共为几数，然后用八除之，其余数作为上卦。时数以子时为 1 数，直至亥时为 12 数，起卦当时的时数加上年月日数其总数，以八除之，余数作为下卦。其年月日时之总数，用六除之，余数为动爻，然后用五行生克推之。

2 按字的笔画和字数起卦

一字不占，因为一字为太极。按笔画起卦，字要清晰鲜明，其左为阳，右为阴，或上为阳，下为阴。居左者几划或上者几划为上卦，居右者几划或下者几划为下卦。上下卦即成，又取此字的总笔划，用六除之以求动爻，其余数即为动爻。

如果是二个字，则平分两仪，前一个字为上卦，后一字为下卦。前一个字的笔划数用八除，余数是何数，即是何卦。后一个字笔划数用八除，余数即为下卦。两字的总笔划用六除，其余数即为动爻。

如果三字：前一字为上卦，后两字为下卦，以三为动爻。

四字者：两字为上卦，两字为下卦。

五字者：两字为上卦，三字为下卦。

六字者：三字为上卦，三字为下卦。

七字者：三字为上卦，四字为下卦。

八字者：四字为上卦，四字为下卦。

九字者：四字为上卦，五字为下卦。

十字者：五字为上卦，五字为下卦。

以上动爻取法同三字之取法。

十一字以上均可起卦，方法如上，其动爻起法为用其字之总数，用六除取动爻。

3 根据尺寸起卦

丈尺之物，以丈数为上卦，尺数为下卦，丈尺之数取动爻，寸数可不计。尺寸之物，尺为上卦，寸数为下卦，分数不计，尺寸之数取动爻。

4 根据人起卦

对人起卦很活，全在临时掌握。如听其声音，可取其首句或其末句，根据其字数分而起卦。如观其人，男人为乾，女人为坤，少女为兑，少男为艮等。如看其动作，头动为乾，足动为震，目动为离。如观其肤色或其服色，青为震，赤为离。如看其手中执何物，执金玉或圆

物为乾，执方物之类为坤。如若写字，可以以字起卦。如看来人方向，东方为震，西方为兑，南方为离，北方为坎。

5 根据静物起卦

江河山石不可起卦。居宅、树木、桌椅之类，可根据宅建成时间，树木种下之时或移来之时，桌椅购置之时起卦。邵雍认为：“无故不占”，如观梅见雀争枝才起卦。

五、占筮的社会文化功能

从认识论的角度来看，《周易》是由古代周民族的数字宗教崇拜发展演化而成的一种最高级的巫术。这里需要着重指出的是，我们不能简单地把甲骨占卜和《周易》占筮这种巫术视为“巫术”。在中国文化和哲学发展的历史上，它曾是孕育中国哲学的“母胎”，是连接神学与真正哲学的中介和桥梁，对当时的社会和政治生活曾产生过巨大而深远的影响，在当时有着非常重要的社会功能。

（一）八卦的起源：试图预知命运

八卦思维起源于卜筮活动。卜筮活动的实质，是人们试图对事物发展的前景作出估计。随着文明的进化与发展，人们把应验的卜筮记录下来，并不断加以整理总结，使之系统化、条理化、规范化，久而久之，本身就形成一种极其深厚的文化积淀。而八卦思维，正是这种漫长文化积淀的必然的产物。

考古发掘表明，殷朝人重视龟占。殷人的占卜基本侧重于龟卜而不太运用筮卜。殷墟出土的数量浩繁的甲骨充分证明了这一点。

周族人曾与殷人长期共存。周族人早期也崇尚龟占（这已被1977年陕西周原出土的周族甲骨所证实）。但是，周人的经济文化形态后来逐渐超过了殷人，因而其占卜活动亦逐渐侧重于更高级更精致的筮占（蓍占）。

龟占与筮占是占卜的两种历史形态。由于龟占更古老，是传统占卜形式，所以运用龟占就显得更隆重些。但龟占在历史的发展中，无可遏止地渐趋消亡。（过了蓍草占才渐趋消亡）。两种占卜形态都留下了精神而褪去了躯壳，形成丰厚的文化历史遗产（龟占主要是在繇辞方面，筮占主要是在更抽象的思维方式方面）。《左传·僖公十五年》云：“龟，象也；筮，数也。物生而后有象，象生而后有滋，滋而后有数。”《周易正义》云：“卜之用龟，灼以出兆，是龟以金木水火土之象而告人。凡是动植飞走之物，物既生讫而后有形象，既为形象而后滋多，滋多而后有头数。其意言龟以象而示人，筮以数而告人。”这里揭示了数学的产生过程，同时也透露出，从龟占到筮占，这个过程与中国古代数学的发展是相一致的。在占卜活动中，“以象而示人”，具体直观，比较简单；“以数而告人”，需通过抽象演算推理，比较复杂。从龟占到筮占，意味着从简单到复杂，从低级到高级，因而有历史的必然性。殷代的数的观念处于比较低级的阶段，所以用龟卜以观象，通过对“象”的联想和发挥，来能动地解释生活。周代则不同了，“动植飞走之物”滋生繁衍越来越多，这就需要人们具有抛开认识对象的具体特征而探究其抽象关系（数量关系）的思维能力，于是数的观念有了发展。这样人与神的对话，沟通、反馈就可以采取更富理性色彩的方式。人们可以通过“数”来揭示客观事物的内在联系及其运动变化的规律性，从而能动地预测未来，把握自身的命运。因此，筮法的产生，与社会经济的发展是同步的，它以人们抽象思维能力的提高为前提，是一种文明进步的表现。

龟占（象占）与筮占（数占）是后世“象数之学”的总的基础与源泉。后世易学中，有所谓

“象数之学”与“义理之学”的区分,但实际上这两者的关系并不是平列的。“象数”之学就其原始形态讲,正是占卜之学本身,而“义理”之学,则是对“象数”之学的哲学加工。“义理”之学(早期的哲学原理)深深植根于原始的“象数”之中,是对“象数”的理论整理与哲学升华。“象数之占”是一种非科学的预测方式,但它体现着同科学一样强烈的能动精神,同时它本身也包含着一定的科学萌芽,因此可以被视为科学的先驱。它与后来的科学的区别在于,它更直接、更紧密地关注着人类的命运(而科学则常常“忘掉”这个根本点)。象数占卜的直观性、生动性及其所包含的科学因素,构成后来哲理化的八卦思维的先天的遗传基因。

(二)《周易》占筮本质上是一种古代决策学

众所周知,所谓决策就是人的行为选择和决断的过程。人类自从被逐出“自然状态”的伊甸园之后,便独自承担起对自己行为及其后果进行选择决断的沉重责任。从而,决策也就成了人生使命的一个必然组成部分。但是,对远古的人来说,决策并非易事。由于当时生产力极其低下,人们生产、生活的经验和知识非常贫乏,对自然界和社会认识的范围深度也极其有限,决策时使用占筮一类的巫术就毫不奇怪了。在古代世界里,各个民族都有自己各具特色的巫术决策方法系统。可以说,在古代,巫术决策具有一种历史的普遍性和必然性。

作为一种古代决策工具,《周易》占筮在社会学意义上的功能并非在于寻求知识和认识客观规律。从根本上说,它也不具有这种功能,这一点已如上述,此不赘言。占筮的基本社会功能是从信念和意志决断的层面为决策者提供依据和帮助。这种依据和帮助即是“天助”和“神佑”,在古书里被称之为“鬼谋”。这种“鬼谋”是在“人谋”山穷水尽之时才出场的。《尚书·洪范》说:“汝则有大疑,谋及乃心,谋及卿士,谋及庶人,谋及卜筮”。就是说,部落或君国遇有疑惑难决之大事,诸如祭祀、战争、立君等事,部落首领或君王首先要自己动脑筋、想办法,再向氏族首领们或贵族大臣们征求意见,甚至可与普通人共同商量。若仍不能作出决策和选择,那就要用卜筮决断了。这表明了我们的祖先“尽人事,听天命”的古朴理念。同时也表明,古人在进行决策时首先求诸人的经验和知识,只是在经验和知识不敷应用时,才用占筮的方式决疑,而并非是遇事则占,或每事必占。关于这一点,《左传·桓公十一年》所记楚国斗廉的话“卜以决疑,不疑何卜?”说得再清楚不过了。卜筮这类巫术,是专门为决疑而设的,没有疑惑便不必卜筮。其实,在《周易》本身,也已经把占筮的上述性质功能表达出来了。《周易·系辞下》说:“天地设位,圣人成能,人谋鬼谋,百姓与能”。天在上,地在下,宇宙间一切事物都有一定地位。圣人仿效天地的功能,完成《周易》这部著作,在进行决策时要先行思考,再与周围的人商议,仍然无法决断,就只好诉诸占筮,听命于鬼神。而普通民众则可经由这一方法,参赞天地之化育,成就世上之事业。人谋的尽头处,便是鬼谋,知识之光照不到之处即是巫术。但应该指出的是,周易占筮又不同于其他一般的巫术,它是处于向哲学方向转化阶段的一种最高级的巫术。强调这一点有极其重要的意义。

众所周知,当时职掌周易占筮的太卜、太史这些人,与后来那些“玩”《周易》的江湖术士们有天壤之别。前者是人类社会跨人文明门槛伊始最早系统地掌握了历史经验和知识的杰出人才,即文明滥觞时期的第一代最优秀的知识分子。就其政治身份来说,他们实际上是最高统治者的高级参谋,周易占筮是他们对于部落或王国的最高决策施加影响和发挥作用的有效工具。他们通过对所筮得卦的卦象、卦辞、爻辞的解释,将自己掌握的历史经验和知识以及自己对社会政治形势的理解、愿望输入决策过程,从而向最高统治者提供已打上人类理性印记的咨询意见和决策方案,以供最高统治者抉择,进而影响最高决策的方向、进程

和结果。正因为如此,《周易》占筮才能步入巫术发展的最后阶段,并按照“易穷则变”的规律否定自己,通过涅槃式的再生而进入哲学理性的新阶段。

(三)《周易》预测的文化功能

《周易》的功用是教人预测出来的。它的所谓“预测未来”,也同样包括科学与迷信两个方面。就占筮迷信来说,是宣扬用所谓“通神明之德”的办法预告人以吉凶。这当是靠不住的,因为它是纯粹偶然的,是会骗人的。但就科学智慧来说,《周易》有时也可以使人预测到未来。这就是占筮者如能正确掌握卦、爻辞的丰富哲理和卦象变化的辩证思维方法,再恰当地结合自己所面临的客观形势,就有可能对现实作出正确的判断和决策,或者对正确的判断和决策起到某种辅助作用。

关于这一点,我们从《左传》、《国语》中所保留下来的古代筮例中,就可以看出占筮迷信和科学智慧二者之间的错综复杂关系。另外,《论衡·卜筮》还曾记载过这样一个筮例,春秋末年,鲁国要讨伐越国,筮得《易·鼎九四》爻辞:“鼎折足,覆公餗,其形渥,凶。”这条爻辞的含义是非常清楚的,而且已经指明是一个凶卦。故占筮者子贡认为:“行用足,故谓之凶。”行军要用脚,现在脚断了,预示这一仗无论如何打不得。孔子则作另一种解释:“越人水居,行用舟不用足,故谓之吉。”结果,鲁国果然打败了越国。王充称子贡是“直占之知(智)”,即机械地死扣爻辞的条文,这样就完全陷于占筮迷信,听命于偶然的安排,这样不但于事无补,而且会造成危害。他说孔子是“诡论之材”,故能“睹非常之兆”,并能审时度势,作出正确的解释。王充还认为,象子贡这样的“直占之智”,当时为数不少,而象孔子这样的“诡论之材”,当时却为数不多。意思是说,只有不拘泥于卦爻辞的字面含义,能正确根据当时当地的实际情况,进行广泛而灵活地论证(这里的“诡论”不是贬义词),甚至作出与卦爻辞字面含义相反的结论,才能正确预测到事物未来发展的趋势。所以《系辞上》又说:“君子居则观其象而玩其辞,动则观其变而玩其占。”这里两个“玩”字是意味深长的。《论衡·卜筮》举出的上面这条筮例,事实上是通过占筮活动,鲁国的主战派利用易理中相反相成的变易原理,扩大了自己的影响,坚定了怀疑论者打败越国的信心。

但是,说卦者进行广泛联系时,虽然有很大的灵活性,但又不能漫无边际地脱离卦爻辞本身而信口开河,必须与所占得的卦爻辞有内在联系。因此,古人在长期进行占筮活动中,又约定俗成地形成了许多说卦、解卦的规则,例如通过所谓“承”、“乘”、“比”、“应”等来沟通一卦中各爻之间的关系,通过“互体”来沟通卦与卦之间的关系等等(这些规则虽然繁衍于汉代,但春秋时期已开其端)。另外,《说卦》还把八个经卦分别象征各种家畜动物、人体组织、形象颜色等,这都是为了说卦解卦时便于进行更加广泛的联系。否则,整部《易经》才不过六十四条卦辞,三百八十六条爻辞,总计还不到五千字,联系得再巧妙灵活也是有限度的,也是无法发挥出《周易》“彰往而察来”的功效的。所以《系辞传上》又说:“蓍之德圆而神……神以知来”、“卦之德方以智……智以藏往”。这里说的“卦”就是全部易象和卦爻辞。“圣人设卦观象系辞焉以明吉凶”,这些都是已知的东西,是圣人留下的智慧。因而是有规可循的,所以说它是“方以智”。但是,这终究是以往的东西,仅仅弄清这些还不够,究竟占筮者最后要用哪一条卦爻辞来预测自己行动的吉凶,即在储存众多信息的信息库中,究竟要检索出哪一条信息才是占筮者所需要的,即能够指导其未来行动的,这是“卦”本身解决不了的,这就要靠“蓍”。即需要通过神妙的筮法操作来检出,所以才说“蓍之德圆而神”、“圆而神”是对“方以智”来说的,即通过筮法最后究竟会检出哪一条卦爻辞,这又是无规可

循的,即纯粹是偶然的,所以,神就神在这里。但当卦爻辞确定之后,如果能结合实际对之进行广泛地联系和灵活地解释。又可以预见到未来行动的契机,所以又说“神以知来”,《系辞》同时又指出,神就是“知几”,“知几其神乎!”所以要想“知来”,必须“知几”。因为“几者,动之微,吉之先见者也。”后来人们在引用这句话时,有的常在“吉”后加“凶”字(最早见《汉书·楚元王传》)其实,《系辞》这句话的意思是很清楚的,意谓人能真正做到知几,也就不存在“凶”了。因为知几就可以见几而作,就可以避凶趋吉。所以一个人如能做到知几,这本身就是“吉”了。当然,这些都是就科学智慧而言的,占筮迷信本身无法做到避凶趋吉,充其量也不过是世俗所谓的“碰运气”罢了。

(四) 占筮的基本社会功能是“神道设教”

所谓“神道设教”,其概念含义就是借助神、上帝、真主、天意等一类超验的彼岸权威、力量来推行一种教化、信仰、生活方式,或达到某种其他特定的社会目的。就其表现形式来说,所有的宗教和巫术都具有神道设教的性质。至于占筮这种巫术的神道设教性质,《周易·观》的“彖辞”说得极其明白:“观,盥而不荐。有孚颙若,下观而化也。观天之神道,而四时不忒,圣人以神道设教,而天下服矣。”这就是说,在祭祀上帝和祖先时,洗手后尚未奉献祭品,祭祀者就表现出严肃、恭敬的敬仰态度,意即在下者看到盛德,就被感化了。仰观天的神秘法则,四时循环不会有差错,圣人就是效法天的神秘法则设立教化,天下的人就自然而然地信服了。荀子对神道设教的性质和作用曾作过准确的解释和评价。《荀子·天论》说:“雩而雨,何也?曰:无何也,犹不雩而雨也。日月食而救之,天旱而雩,卜筮然后决大事,非以为得求也,以文之也。故君子以为文,而百姓以为神。以为文则吉,以为神则凶也。”祭祷后下了雨,这是为什么?回答是:没什么,这跟没有祭祷下了雨是一样的。出现了日食、月食后人们敲锣打鼓地抢救,天旱了就祭祷求雨,以灼龟甲取兆、揲蓍草占卦的方法问吉凶以决定大事,这并不是真的能得其所求,这只不过是一种文饰而已。所以,统治者把上述作法当作文饰,而老百姓却认为是神鬼显灵。当作文饰是吉利的,若当作是神鬼显灵就凶险了。正因为荀子对占筮的实质有正确的认识和理解,所以他从不相信占筮的“灵验”。在《荀子·大略》中他说出了一句至理名言:“善为《易》者不占”,即真正掌握了《周易》精髓的人是不去占筮的。

(五) 占筮的基本政治功能是“通天下之志”

一般认为,《周易》成书于西周前期,当时文化的基本特点是“学在王官”,即统治阶级完全垄断了社会的文化、学术和知识。据《周礼》记载,周朝中央设太卜专职掌管卜筮之事。太卜“掌三《易》之法:一曰《连山》,二曰《归藏》,三曰《周易》”。国家如遇有祭祀、立君、战争等大事,尤其是对这些大事有大疑的时候,就必须得用周易占筮来进行决断了。“凡国事共筮”就是对当时情况的写照。可见当时的周易占筮是一种重要的典型国家政治制度和行为,是统治者治理国家的政治手段之一。在古代统治者那里,《周易》占筮所发挥的政治功能是“通天下之志”,即统一人们的思想和意志,以便于统一行动,进而达到“成天下之务”或“安天下之业”的目的。《周易·系辞上》说得明白:“夫《易》,圣人之所以极深而研几也。惟深也,故能通天下之志;惟几也,故能成天下之务;惟神也,故不疾而速,不行而至。”《周易》是圣人用来究极事理的深奥,研判事机的微妙的学问。因为究极事理的深奥,所以能贯通天下人的心志;因为研判事机的微妙,所以能成就天下的事务。它如此神奇,所以,看不到快速却能快速;看不到进行却能达到目的。接着,《周易·系辞上》又引用孔子的话,概括

和重述了上面的思想：“子曰：‘夫易何为者也？夫易开物成务，冒天下之道，如斯而已者也。是故，圣人以通天下之志，以定天下之业，以断天下之疑。’”孔子说，《周易》的作用本来是开启智慧、成就事业、包藏天下一切道理的，如此而已。所以，圣人以《周易》统一天下人的意志，奠定天下的事业，决断天下的疑惑。由此可见，《周易》自身也为占筮规定了“通天下之志”的政治功能。

它使预测行为化。我在这里所说的行为，既不是作为哲学思潮的，否认意识实在性的行为主义，也不是现代企业管理中专门研究人们的行为的所谓“行为科学”，而是《周易》中所说的“行为”。《周易·系辞上传》指出：“易有圣人之道四焉，以言者尚其辞，以动者尚其变，以制器者尚其象，以卜筮者尚其占。是故君子将有为也，将有行也，问焉而以言，其受命也如响，无有远近幽深，遂知来物。”人们要“有行”、“有为”，就要“问焉”，也就是需要预测。对于这一点，《系辞上传》引孔子的话说：“夫易，何为者也？夫易，开物成务，冒天下之道，如斯而已者也。”接着说：“是故，圣人以通天下之志，以定天下之业，以断天下之疑”。又说：“是以明于天之道，而察于民之故，是兴神物，以前民用。”“制而用之谓之法，利用出入，民咸用之谓之神。”等等。所有这些，都是强调预测要直接为人们的行和为服务的。所以，我们把这个问题叫做“行为化”。

古代统治者使用占筮进行决策，其根本目的是借助神意或天意的权威，利用人们的迷信，以达到自己的政治目的。另外还有一层，那就是统治者万一决策失误，招致严重失败，则还可以用神秘莫测的天意、神意来塞责，以平息众怒，避免出现剧烈的社会政治动荡，安全地度过信任危机。在这种情况下，占筮就成了古代统治者在大众面前推托和搪塞决策失误责任的现成借口和方便工具。《礼记祭义》说：“昔者圣人建天地阴阳之情，立以为易，易抱龟南面，天子卷冕北面。虽有明知之心，必进断其志焉，示不敢专，以尊天也。”东汉王充在《论衡·卜筮》中也说：“卜筮不可纯用，略以助政，示有鬼神，明己不得专。”看来，统治者之所以占筮，“尊天”只是其幌子，“助政”才是其真正目的。而所谓“明己不得专”云云，更不过是扯起“神意”的大旗，便于统治群众，在群众中贯彻自己的意志而已。

（六）《周易》更强调“人谋”

春秋时占筮的实质，即占者根据当事人的德行，所处之地位，所行之事是否正当，所处环境是否有利来分析事件的成败，再结合兆体或卦体得出结论。可见，这时的“人谋”已在占断中占绝对的主导地位。

从西周和春秋时人的卜筮中总结出来的，但从“人谋”在当时占断中的广泛应用来看，这种习俗必然起源甚早，已经有很长时间的发展。曾有研究殷虚甲骨的学者发现，殷商前后期之间占卜的作用曾经发生过重大变化。这种变化从祖甲开始，一直延续到商王朝之末。这时，占卜主题的范围缩小了，占卜次数也大大减少。除了数量上的变化之外，占卜的性质也发生了重大变化。师组、宾组卜辞所具有的那种针对特定事件进行贞卜的现象，在帝乙、帝辛卜辞里已难以见到。占卜基本上已经公式化，似乎已经丧失了原来的神秘性，而且看来发生了一种不寻常的神学上的转变。在武丁卜辞里，不但命辞比较有特性，占辞也是这样，而且占辞是有吉也有凶。到了帝乙、帝辛时代，占辞永远是公式化的“吉”，“大吉”“或”“引吉”。命辞也总是正面的。得出结论说：“这反映出在商代末期，占卜已经不是解决关于即将到来之事的疑问的一种尝试，而已经变成控制它们的一种手段了”。或者说：“占卜已经不再仅仅是知道未来的一种手段，而是控制未来的一种尝试了”（倪德炜：《〈周易〉

的构成》。转引自王永平《〈洪范〉三人，占则从二人言’辨证》，《社会科学战线》，2000年第4期）。发生这种变化，说明早在商末的占卜中，“人谋”已经超越“鬼谋”，占主导地位了。由于每个人对客观形势的分析不可能完全相同，于是对同一兆或卦的吉凶占断也就出现了分歧，仁者见仁，智者见智。为了慎重，就采取“三人占则从二人言”的占断方式，让多人参加占断，每个人提出自己的意见，然后根据少数服从多数的原则，采纳多数人的意见。即《汉书·郊祀志》载匡衡所说：“故《洪范》曰：三人占则从二人言。言少从多之义也。”集思广议，集体决策，避免个人决断带来的危害。

“三人占则从二人言”原则在卜筮中的广泛应用，说明殷周时卜筮已经发生了人文主义的转向。尽管此时卜筮还非常盛行，但事物的决断权不再完全由神灵控制。人们开始对神灵的权威产生了怀疑，转而依靠人类自身的理智，把事物的决断权收回到人的手中。由文献记载来看，殷周时参加占断的大都是君主、大夫、史、巫、宗、史，他们都属于当时的统治者和知识阶层，是当时人类理性思维发展水平的最高代表。这些人通过“三人占则从二人言”占断原则对重大事件进行决策，体现了一种原始的民主集中制原则。之所以要把这种原始的民主集中制原则通过卜筮的形式体现出来，是因为当时民众的认识水平还比较低，相信鬼神的观念极为浓厚。要取得民众对统治阶层决策的支持，必须采取这种“神道设教”的方式。《周易》正是在这种卜筮文化氛围中产生的。当然，卜筮在殷周之际的人文主义转向，只发生在上层文化范围内。民间流行的卜筮，还停留在原初的状态中。

《周易》的哲学是强调人的主体性的哲学。《周易》偶或提到神谋、鬼谋，如《系辞下》：“天地设为，圣人成能；人谋鬼谋，百姓与能”。但都是虚晃一枪，它实际上最看重、最强调的是人谋。立足于这个基点上，我们来看《周易》的预测就比较地好理解了。如果把《周易》对人生的哲学启迪也看成预测的话，那么，它的预测是科学的。它的预测是有一定的理论依据的，这些理论依据可以归纳成十条：

一是天人合一论。这主要用人与自然的和谐与否来解释人的吉凶祸福。凡与自然和谐者吉，反之则凶。

二是规律决定论。《周易》用“正”这个概念来代表规律，认为守“正”就吉，反之就凶。在卦的六个爻位中，一、三、五位为刚位，二、四、六位为阴位。阳爻居阳位，阴爻居阴位就是“得位”，“得位”也就是“正”。如果不是这样，阴阳“失位”，“失位”又叫失正。除了在爻位上体现出“正”的重要性外，《周易》的许多卦爻辞都强调“利贞”。“利贞”在很多情况下可解释为利正，就是说坚守正道就可以获利。

三是人类自主论。《周易》在强调客观规律决定作用的同时，又强调人的主观能动性，认为人在一定程度上可以把握住自己的命运。乾坤两卦分别论述“自强不息”和“厚德载物”的思想，可以看做《周易》的总纲，接下来每一卦都论述人的主观能动性的一个方面。《周易》不仅强调单个人的修养、能力，还强调集体的作用。同人卦就论述了和对于人的重要性。在人与自然的关系上，《周易》明确、坚定地人看做主体。虽尊重自然，但并不祈求人做自然的奴隶，而希望人做自己的主人，也就是说，让人自己去把握开启幸福之门的金钥匙。这是《周易》精神的核心，

四是对立统一论。《周易》用阴阳刚柔这样的范畴来表述世界上两种相对力量的相反相成的关系。它不抹煞对立面的斗争，但更强调对立面的统一和互补，认为阴阳相应、刚柔相济是吉，反之是凶。

五是“唯变所适”论。《周易》认为事物是发展变化的。以变为观察事物、观察世界的基点，这是《周易》的基本思想。《周易》认为：“为道也屡迁，变动不居，周流六虚，上下无常，刚柔相易，不可为典要，唯变所适。”“唯变所适”这是非常重要的观点，它强调变的重要性。客观世界是变动不居的，人要在这个世界很好地生存，就要适变、善变。适变适的是客观世界的变，相比于通常用作人的行为指导的各种道理来说，它是根本的、更重要的。《周易》坦诚地说，“道”也需根据不断变化的客观实际有所发展。人们在奉行它的时候，千万不能把它当做教条，要根据客理实际灵活运用，并可以修正，修正就是发展。就是《周易》自身，也“不可为典要”。

六是渐变突变论。《周易》认为事物的发展变化是有一个由量变到质变的过程的。量变是渐变，质变是突变。突变的产生既需要一个过程，又需要时机。时机的把握十分重要。《周易》非常重视时机。乾卦由初爻到上爻，每爻代表人生的一个阶段，每一阶段有不同的客观形势，相应地，人也要有不同的处世态度与作为。这中间就有一个把握时机的问题。如九二爻“见龙在田，利见大人”。这“大人”可是对人生、对事业发展有关键作用的人物，一定要去见他，否则就后悔莫及了。机不可失，时不再来。时机的重要性就在于它的不可重复性。

《周易》还认为事物发展如果达到了极限，就会向对立面转化，因此，否极泰来，泰极也否来。《周易》让人们充分注意到这个极限，力求事物朝着有利于自己的方向转化。

七是执守中道论。《周易》反对走极端，认为执守中位最安全、最吉祥。《周易》的执中说是中庸论的最早源头之一。

八是过程、阶段论。《周易》认为，事物的发展永没有一个尽头。六十四卦最后一卦是“未济”。未济就意味着事物没有完结，还要发展。事物的发展虽没有终点，但有阶段。正确处理相对静止的阶段与绝对运动的无终点二者的关系是人们在现实生活中趋吉避凶、走向成功的关键之一。

九是警惕审慎论。《周易》认为，基于客观世界变化万端而人的能力有限，在处理各种问题时都应采取警惕审慎的态度。《周易》的思想总体上来说求稳的。六十四卦差不多都有一个最后的立足点，正是这个立足点给人的安全以基本的保证，细心研卦者当然心领神会。《周易》中不少的卦还明确回答“有攸往”的问题，是“利”还是“不利”。《周易》反对鲁莽、麻痹的工作作风，认为急躁粗疏和掉以轻心都可能招致祸端。未济卦取象于小狐过河。小狐过河之所以未能成功，就在于在即将到达彼岸之时掉以轻心，以致“濡其尾”，这功败垂成的教训足以让古今成大事者警戒。

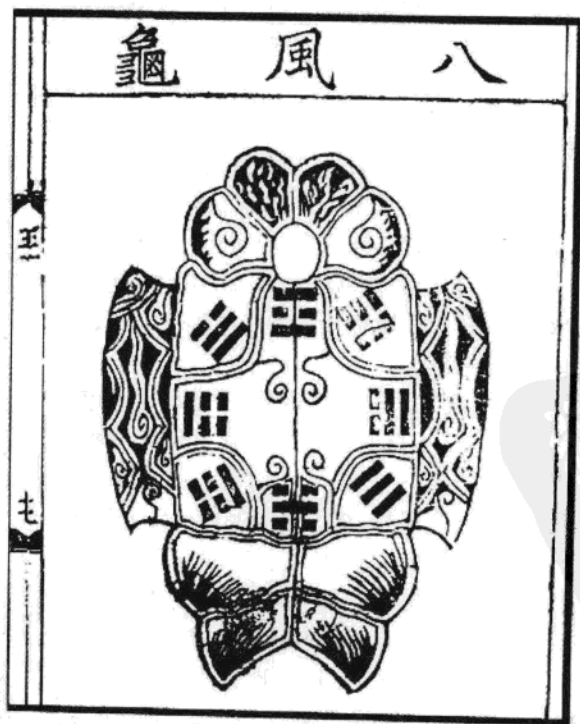
十是生命不息论。《周易》认为：“生生之谓易。”“天地之大德曰生。”“乾道成男，坤道成女，乾知大始，坤作成物。”生命是不息的。个体生命之有限与种族之无限应该是我们考虑各种问题的基点。

总之，卜筮源远流长，尤其是《周易》筮占影响深远。以上就是对古代宗教思想的发展、《周易》的宗教思想、占筮的社会文化功能等几个问题进行了一定的探讨。当然，还有许多的深层问题不是这里能全部包容的，这里仅作了有益的尝试。古代宗教、《周易》是用它特有的范畴系统、特有的语汇来表述各自体系哲理的。显然，根据相关的哲理，人们是可以在一定程度上趋吉避凶的，也能在一定程度上预测事物的未来。比之象数之类，我认为《周易》所蕴含的哲理更为可贵。

龙图序

且夫龙马始负图出于羲皇之代，在太古之先也。今存已合之位，或疑之，况更陈其未合之数耶？然则何以知之？答曰：于仲尼三陈九卦之义探其旨，所以知之也。况夫天之垂象，如贯珠，少有差则不成次序矣。故自一至于盈万，皆累累然如系之于缕也。且若《龙图》本合，则圣人不得见其象。所以天意先未合而形其象，圣人观象而明其用。是《龙图》者，天散而示之，伏羲合而用之，仲尼默而形之。始《龙图》之未合也，唯五十五数。上二十五，天数也，中贯三、五、九，外包之十五，尽天三、天五、天九并十五之用，后形一、六无位。又显二十四之为用矣，兹所谓天垂象矣。下三十，地数也，亦分五位，皆明五之用也。十分而为六，形坤之象焉。六分而成四象，地六不配，在上则一不用，形二十四；在下则六不用，亦形二十四。后既合矣，无一居上为道之宗，地六居下为气之本。天三乾，地二地，四为之用。三若在阳在避孤阴，在阴在避寡阳。大矣哉！《龙图》之变，歧分万途，今略述其梗概焉。

——宋·陈抟



第七讲 显达与式微

——中国古代的巫术、术数与占卜

一、巫的起源

中国早期的“巫”见之文献记载，有：

一是《庄子·天运》有“巫咸招”，马王堆帛书《十问》作“巫成招”（但《荀子·大略》作“务成昭”，《新序·杂事第五》作“务成跖”）（马王堆汉墓竹简整理小组《马王堆汉墓帛书》[肆]，文物出版社，1985年，第149页，行59。案：《汉书·艺文志·诸子略》小说家类有《务成子》十一篇，《数术略》五行类有《务成子灾异应》十四卷、《方技略》房中类有《务成子阴道》三十六卷）。传说是舜的老师。

二是《山海经》有所谓“六巫”和“十巫”。“六巫”者，巫彭、巫抵、巫阳、巫履、巫凡、巫相（《海内西经》）。“十巫”者，巫咸、巫即、巫盼、巫彭、巫姑、巫真、巫礼、巫抵、巫谢、巫罗（《大荒西经》）。巫咸又见《海外西经》，“巫盼”又见《大荒南经》。他们都和入山采药有关，郭璞称为“神医”。这些巫，巫彭、巫抵两见，其它巫，据郝懿行《尔雅义疏》考证，巫礼即巫履，巫盼即巫凡，巫谢即巫相（皆属音近通假），去除重复可得十一人。

三是巫阳。见上“六巫”。宋玉假天帝与巫阳问对，作《楚辞·招魂》，曰“帝告巫阳曰：‘有人在下，我欲辅之。魂魄离散，汝筮予之。’巫阳对曰：‘掌梦，上帝其难从。若必筮予之，恐后之谢，不能复用巫阳焉。’”是以巫阳为天帝的掌筮之官。

古时人们认为巫能沟通天地，这一点在“巫”字的字形上已经透露了出来。巫字的主干为上下两横，有如天地（《说文》“二部”曰：“二，天地也。”）；中间一竖，恰似天梯（《说文》中收有“丨”字，其释文正是“上下通也”）。天梯旁加上小人，乃是十分形象的“上下于天”。

巫能事鬼神，通天地，因此便具有了崇高的地位。还是那位巫咸，其功绩之一，就是为统治者息妖除怪、保驾护航。《史记·殷本纪》曰：

帝太戊立，伊陟为相。亳有祥桑，共生于朝，一暮大拱。帝太戊惧，问伊陟。伊陟曰：“臣闻妖不胜德，帝之政其有阙与？帝其修德。”太戊从之，而祥桑枯死而去。伊陟赞言于巫咸。巫咸治王家有成，作《咸艾》，作《太戊》。

所谓“祥”，据《玉篇·示部》：“妖怪也。”妖怪之物生于朝，是殷道中衰之兆，难怪“帝太戊惧”。在这里，帝咨询的是相国伊陟，但幕后真正起作用的是巫咸。司马贞《史记索隐》曰：“巫咸是殷臣，以巫接神事，太戊使襁桑之灾，所以伊陟赞巫咸。”

而在更早的时候，巫甚至可能兼任君王（或族群首领）的角色。在《墨子·兼爱下》、《吕氏春秋·顺民》、《淮南子·主术训》等典籍中都记载了“汤祷桑林”的故事，说的是汤在大旱时为求雨以自身为牺牲，其中“剪发及爪”和“将自焚以祭天”等实乃巫术的做法，许多学者据此认定汤就是一个大巫，起码他兼有巫的身份。再往前推，夏的始祖禹身上巫的痕迹就更明显了。后世巫在降神舞蹈时有一种专业性的步法，就相传是夏禹所创。《洞神八帝元变经·禹步致灵第四》曰：“禹步者，盖是夏禹所为术，召役神灵之行步。……（禹）届南海之

滨，鸟禁咒，能令大石翻动。此鸟禁时，常作是步。禹遂摸写其行，令之入术。自兹以还，无术不验。因禹制作，故曰禹步。”

这里所述禹步来历，有美化的成份，其实，禹步只是禹的一种病态。汉扬雄《法言·重黎》：“昔者姁氏治水土，而巫步多禹。”李轨注曰：“姁氏，禹也。治水土，涉山川，病足，故行跛也。……而俗巫多效禹步。”禹是治水英雄，积劳成疾，导致跛足，想来当时人皆知之，并不以为怪。禹在行使巫的职责时，以跛行为舞，本是不得已而为之，后世俗巫不明就里，反倒成了效颦的东施。偶然的变态或错误，意演成风习，这在人类文化史上并不是十分罕见的事情。

巫可能是族群领袖，在我国民族志材料中也可找到证据。云南西盟佤族在20世纪50年代以前，社会生活中巫师起着重要作用，人们无日不问巫、无事不占卜。该族的巫称“窝朗”，就是由氏族长兼任的，直至农村公社阶段，他们仍既任村长，又是祭司，一身而二任（宋兆麟：《巫与巫术》，第12页，四川民族出版社，1989）。来自不同方面的材料，使不少学者相信，中国上古之时君及官吏皆出于巫，君王自己虽为政治领袖，同时仍为群巫之长，或许就是原始的政教合一吧。

在上古，巫不仅可兼任首领，他身上实际集中着一个角色群。不同的角色关涉不同的知识门类，巫几乎成了那个时代唯一的知识分子。从《说文》的解释及禹的事迹中看，巫还是歌舞艺术家，并且可能是最早的。巫为了请神，必须跳舞，甲骨文中即有许多“奏舞”的记录。《尚书·伊训》曰：“敢有恒舞于宫，酣歌于室，时谓巫风。”疏云：“巫以歌舞事神，故歌舞为巫观之风俗也。”在我国许多少数民族中，巫师也是能歌善舞之人。前引巫咸等十巫与“百药”同在文字，又透露出巫即医的信息。《广雅·释诂》即曰：“医巫也。”又《说文》释“医”曰：“医，治病工也。……古者巫彭初作医。”巫彭何许人也？他就是《山海经·大荒西经》中与巫咸等在灵山爬上爬下的一个巫师。其实，在古时“医”与“巫”二字还可连称，《论语·子路》曰：“人而无恒，不可以作巫医。”

俞樾平议：“巫、医，古得通称。此云‘不可以作巫医’，医亦巫也。”《说苑·辨物》中提到的古之医者，完全就是用巫术在治病：“上古之为医者曰苗父，苗父之为医也，以菅为席，以刍为狗，北面而祝，发十言耳。诸扶而来者，舆而来者，皆平复如故。”空口说白话就能把病治好，倒与今日的某些气功大师和心理医生相似。上古由于巫即是史、巫史不分，故常有“史巫”、“巫史”、“史祝”等的联用。如《易·巽》：“用史巫纷若。”孔颖达疏：“史，谓祝史；巫，谓巫覡；并是接事鬼神之人也。”又如《汉书·地理志下》：“好祭祀，用史巫。”而“巫史”的连用，则有《国语·楚语下》的“家为巫史”、《礼记·礼运》的“藏于宗祝巫史”等。固然，在三代官制中，许多史官已不再以“巫”相称，如《周礼》中所载史官有大史、小史、内史、外史、御史等，但他们执掌的事务，除了记史，还有祭祀和卜筮，他们身上依然混融着巫、史两种身份。

到了战国乃至秦汉以后，巫的地位逐渐下落，其主要原因，在于巫自身的分化，医、史等角色独立了出来，巫变了专事鬼神的神职人员。巫独揽文化知识的权利被瓜分，其在社会生活中的重要性自然降低。此外，人们对天道鬼神的态度发生了变化，怀疑的论调不时浮现，不少人认为巫鬼淫祀，惑乱民心，“巫”竟成了“诬”的同义词。如扬雄《法言·君子》有“人以巫鼓”句，李轨注曰：“巫鼓，犹妄说也，甚于不言。”汪荣宝义疏：“巫读为诬。诬鼓，谓诬妄鼓扇，言仅仅不实则亦已矣，又从而诬妄鼓扇焉，故其害为尤甚也。”例如战国时就曾发生了西门豹投巫于河的事件，据《史记·滑稽列传》载，魏文侯时，西门豹为邺令，发现邺民

贫苦,其原因是该地有祝巫导演的“河伯娶妇”闹剧。豹不信邪,到了河伯娶妇的日子,反将大巫及其弟子投入河中。遂后他主持开渠灌田,生产自救,人民日益富足。事实如铁,试想郟地之民还分信巫么?

二、巫师的职责和作用

宗教行为与组织是构成宗教的重要因素,古代宗教在组织结构上特别体现它的国家宗教的特色。中国古代宗教是通过“绝地天通”的宗教改革完成的。这次改革的实质就是由国家任命的职业神职人员垄断了宗教活动,古代宗教的组织系统成了国家政权的一个分支。商代文化官员有两种,一种叫作史,一种叫作祝,巫师便属于祝一类。巫覡在原始社会中就存在,随着原始宗教向古代宗教的转化,原来自愿业余为部落民众服务的巫覡便构成了职业神职人员。

在古代宗教中,包含了许多原始巫术的内容,同时为了适应社会的需要,巫覡们又增加了许多新本领。由于宗教是当时社会唯一的意识形态,巫覡是中国最早的知识分子,所以他们肩负了当时社会的全部文化功能。

如果说祭祀活动主要是礼节性、象征性的,那么在占卜活动中,巫覡们便有了更多地插手社会政治决策的机会。占卜起源于原始宗教中的前兆迷信,古人经常把自然或社会生活领域中的某些怪异现象当成吉凶的片兆,用以指导自己的行为。占卜活动也可以分成两大类,一类是对已出现但意义不明的现象做出解释,梦占、星占、气象占都属于此类。《尚书·说命上》记录了商代一个传说,高宗武丁梦见上帝告诉他将派一个贤相辅佐他,后来他便根据梦中所见地点、相貌找到了傅说,果然成为一代名相。

占卜的另一类是在进行战争、建筑、祭祀等重大行动前,自然界未出现什么征兆,但统治者对自己的行动感到没有把握,犹豫不决,他们也会命令巫覡来占卜。在原始社会便存在着动物卜、植物卜的多种形式;到了商代,巫覡们便将原属动物卜的骨卜加以创造发展,形成了以卜辞为代表的商殷文化。不过原始人的骨卜是简单的,没有什么前期加工准备过程,用过便丢掉了。商代的巫覡把这种简单的骨卜发展成一个复杂的过程。商人骨卜多用龟甲或牛肩胛骨。这里以龟卜为例。龟甲烧灼后的裂纹是很不规则的,巫师们虽曾经过一些裂纹的含义作过某些规定,如《尚书·洪范》中记有5种兆象:“曰雨,曰霁,曰蒙,曰驿,曰克。”但是贞问的问题种类是很多的,几种规定解释远远不够用。

因此,巫覡在占卜活动中便有很大的发挥余地,他们既可以按照统治者的愿望去欺骗麻醉人民,也可以根据历史经验或实际的观察,利用兆象对统治者进行规劝和制约,社会作用很大。由于他们是上帝的代言人,所以在商代社会中巫覡有很高的社会地位。在殷墟卜辞中记录了130多位观师的名字,其中伊尹、巫咸、伊陟、巫贤、甘盘等人都是朝廷的重臣,他们生前都有“格于上帝”,保护时王的能力,死后与商朝先王一样“宾于帝”,是商王祭祀的对象,一同于先公先祖。

巫覡在古代社会中不仅能够发挥直接的政治作用,而且具有促进文明发展的社会作用。神职队伍的专业化标志着体脑劳动的分离,一批专业人员摆脱了繁重的体力劳动,有条件专门对自然及社会问题进行思考,并通过甲骨卜辞对思考的结果保存积累,从而成为古代宗教发展的一个重要契机。

史前时期人们心目中的巫,是人,也是神。巫术活动的目的,是事神以致福。能传达神

意的是巫，是神在人间的代言者，所以，巫不仅为氏族部落的人们所尊敬，并且有崇高的社会地位，往往也为他们的首领。表现在：

(一) 巫是观测天象掌握天文和历法知识者

太阳神崇拜，我们若从天文学知识这个角度来看，史前人们对太阳的认识，应用到日常生活上，最为明显的是对墓葬方向的定位上。如舞阳县贾湖裴李岗文化遗址发现墓葬 349 座，墓向以西为主，次为西南，少数为西北。基本上呈正西方向（ $266^{\circ} \sim 275^{\circ}$ 之间）的墓有 184 座，占总墓数的 52.7%；正好是 270° 的有 111 座，占 31.8%。又如西安半坡仰韶文化遗址，发掘成人墓 174 座，其中保存较完整的有 118 座墓向以西为主，部分向西北或西南，一般说与正西方向不超过 20° 。这种现象的产生，在《淮南子·天文训》和《论衡·说日篇》中都有说明，是与地球的公转运动有关，春秋分时，日出时为正东，夏冬至时，则稍偏北或稍偏南，墓葬中反映的就是这种现象。至于各氏族部落的墓葬方向，这与他们的传说、习俗有关，与天文知识无关。

更使人惊奇的是河南濮阳县西水坡仰韶文化遗址，发现一座编号为 M45 的墓葬，墓坑南部呈圆弧形，北部呈方形，在这两侧各有一个长弧形的小龕。墓主人位于墓坑南部中央，在其左侧有蚌壳摆塑的龙，右侧为虎，东西两个小龕内和墓坑南各埋葬一人。墓主人的脚下有两根东西向并列的人胫骨，在其西侧有用蚌壳摆塑的三角形。有的学者对此进行解读，认为墓坑的形制与中国古代天圆地方观念相符合。是古老的盖天宇宙观的体现。墓主人脚下的两根横置的人骨和蚌壳摆塑的三角形，是北斗星的图象。由于北斗星的确认，使墓主人两侧的龙虎，当是四陆分主四时中的两陆，即东宫苍龙为春，西宫白虎为秋。墓穴东西两小龕的人骨架和北部一具斜置的人骨架，有的学者认为，是代表太阳在二分日和冬至日的运行轨道。因此，M45 是一幅原始的天文图象。墓主人是能沟天地的巫师。

牛河梁红山文化遗址第二地点发现的三重圆形祭坛和在其西的石筑方台，有的学者研究认为是代表天圆地方。

非常重要的一点是，“史”“巫”对天文、历法的掌握。这就是所谓“识天象”“知天道”。考古发现，仰韶早期墓葬中已有惊人的天文知识。它本与“巫术礼仪”相结合，是“巫”的重要内容。“数术者，皆明堂羲和史卜之职也”（《汉书·艺文志》），羲和之官，出白巫史。《礼记·月令》中星座与祖先合祭。星宿变化可用占卜测之以定人事吉凶，凡此种种，便是与祖先崇拜（祭祀、直接相关的巫术活动的遗迹（天文与人事相关，可参阅《史记》、历书、天官书等）。文献大量记载“巫”“史”与“知天道”有关。“吾非瞽史，焉知天道”（《国语·周语下》）“昔之传天数者，高辛之前重黎……殷商巫咸，周室史佚苒弘”（《史记·天官书》），以及《尚书·舜典》记日月星辰岁时，《国语·周语》记武王伐纣的大量天文历象，都是展示天象与人事，“天道”与人道直接关连。

所谓“爰有大圆在上，大矩在下，汝能主之，为民父母”（《吕氏春秋·不侵》），天地、政治、人事、鬼神通由卜筮数字互相牵连制约，而最终由王掌握。“知天”是为了治人，天人相通合为一体，仍然是“巫的特质”的伸延。“尧则天，禹敷土”是中国上古史的两大事件。“禹敷土”是治平洪水；“尧则天”显示在治水前的年代便有对天象的测定、遵循和使唤。“尧”作为儒家的第一圣君，正因为他是大巫师能“则天”。“则天”当然有数字演算，因此又与历法相连（费正清、赖肖尔主编《中国的传统与变革》认为“总祭司”是历法的制定者，兼有宗教、世俗两重权力。第 20 页，江苏人民出版社，1992）。这些都显示出原巫术活动通由数字演

算而秩序化程式化的理性途径。天象、历数乃上古显学。《周礼·天官》说,“史,掌官书以赞治”。“史”之所以能“赞治”,也就是因为“史”知“天意”,而与人事相连。

(二)巫是懂地理知识者

史前时期的巫,不仅是知天者,也是知地者,即有一定的地理知识者。为要说明这一点,我们拟列举几座主要遗址的布局上,看其对地形上的利用。如甘肃安县大地湾仰韶文化遗址,位于陇山西侧,渭河上游的陇西黄土高原,葫芦河支流王营河和阎家沟溪交汇处的二三级阶地和缓坡山地上,呈背山面水,两侧有地势陡峭的冲沟,成为天然屏障,聚落在主体礼仪性建筑群体在山上,四周有较均匀的居住区分布,形成居高临下之势。

浙江余杭良渚遗址,地处西天目山余脉的一个河谷地区,面积约三四十平方公里,东苕溪流经其间,成为北靠山丘,面向平原,交通便利,这地区土地肥沃,物产丰富,山青水秀,环境优美,为史前时期人们的生产活动创造了有利的条件。为要适应社会发展的需要,曾填没一些沼泽地段,筑起面积约30万平方米的高台。这一大规模改造自然的工程,事前要有一定地理知识的人进行实地调查了解,作出符合当时人们需要的设计规划,然后动工兴筑时,要与规划相一致,要有组织者、检查者等各方面的人力去完成。

牛梁河红山文化遗址,位于辽西的努鲁儿虎山的山谷地区,交通比较方便,它以主梁为主体的多道或分或合山梁所组成,山梁间又有较大的平川。红山文化人们利用起伏多变的山梁、丘岗按高低、上下进行规划,“使诸遗址之间既有主次,又彼此照应,形成一个有机整体。”

疆域辽阔的中华大地,地形复杂多变,有山地、丘陵、平原、沼泽等。上述列举的三处遗址,大体反映了中华民族的远古先人,在各种不同的环境内生活的一个侧面。他们以勤劳的双手和聪明的才智,开发自然为其所用。对主要遗址地点的选定、居住区和建筑的规划等,巫师必然是起到主导作用。至于一般性居住遗址的选定及其建筑规划,我们还没有证据说明巫师也是起到主导作用,但是我们至少可以说绝大多数遗址,包涵着巫师的影子。

(三)巫是具有一定数理知识者

史前时期人们的数理知识,在考古学上是比较难于反映出来的,尤其是数的观念,更难捉摸。新近出版的《舞阳贾湖》发掘报告及其研究成果,提出一条颇有见地的新思路,值得我们重视。

以乐迎送神的骨笛,贾湖发现的有20多支。大多钻有七个规整的圆形音孔,各孔之间的间距并不等分,有的留有钻孔前的刻划记号,制成的笛能符合音律,若是没有相当计算水平的人是制造不出来的。结合龟骨中装有石子的数量,是数过的,以此进行数卜。并认为贾湖人可能已有了个、十甚至三位以上的整数概念。

贾湖遗址发现23座墓用龟甲随葬,其中有成组龟甲的13座墓,都是成2、4、6、8的偶数,反映了已有奇偶数的观念。

在几何图形的认识上,在七八千年前的裴李岗、磁山、老官台、彭头山、兴隆洼等考古学文化、以及浙江萧山市跨湖桥等原始文化遗址的人们,对方形(包括长方形)、圆形、三角形、菱形等,都能在房址、窖穴、陶器的器形和纹饰上,得到一定的反映。到仰韶文化时期,在认识上有了进一步的深化。如宝鸡北首岭遗址发现一件彩陶瓶(78M4:6)的腹上部,饰有大小相类同的小三角形,叠砌成一个大三角形,它的底边和两侧斜边各有七个小三角形组成一个等边三角形。在这个大三角形的两侧下方,底边和两侧斜边各有5个小三角形组成一

个倒置的等边三角形,这种巧妙的利用三角形的纹饰充分说明了这一点。

湖南澧县八十垱彭头山文化遗址,发现较多的木钻,尖端呈圆锥形,尾呈弯爪形。还发现一些木、竹牌上有小钻孔。木钻尾部呈弯爪形,不仅便于手握,还可增加下压的强度,通过钻身转移到钻头,使钻头迅速地向木、竹牌钻孔。是已有一定力学知识的一种反映。又如河姆渡遗址第4文化层发现形式多样的榫卯木构件;第二文化层发现方形木井框的水井一口,四边有紧密的垂直木桩,每根木桩的抗压力是有限的,于是每排木桩的内侧各紧贴一根圆木或半圆木,组成一个抗压力。再进一步把紧贴每排木桩的圆木或半圆木的两端制成榫卯构件,把它们接合起来,形成一个更大的抗压力。从这一点上分析,这时的河姆渡人已能认识到分力与合力的关系。

(四)巫是中华文化的传承者

中国有结绳记事的传说,从民族学资料看,还有刻符记事的。舞阳贾湖裴李岗文化遗址发现刻符16例,其中9例刻在龟甲上。龟在史前人们常有神龟的概念,因此这种刻符,当与巫术有关。那么半坡、姜寨等仰韶文化和宜昌杨家湾大溪文化陶器上的刻符,我们至少可以说大部分或部分与巫术活动有关。到殷墟甲骨文的记载史实,多与巫术活动有关,这一点是相一致的,而刻符与文字的性质是完全不相同的。

巫术的目的是求神致福。为了能降福,就得迎送神时,以歌舞相待,并以音乐声相伴。考古学中舞蹈的资料,在青海大通县上孙家寨马家窑文化发现一件舞蹈纹彩陶盆,同德县宗日遗址也发现一件舞蹈纹彩陶盆,可供研究。乐器有骨笛、陶埙、陶铃、铜铃、陶鼓、鼉鼓、特磬和陶号角等。

在绘画艺术品中,以《鲈鱼石斧图》有代表性,有的学者认为这幅画的技法,有勾线法、没骨法、填色法,代表了“仰韶文化时期的一种风格,并对其后几千年来的发展,有关相当的影响”。

在陶塑艺术方面,有的学者对秦安县大地湾、寺嘴和礼县高寺头等仰韶文化遗址发现的人(神)头形器口的彩陶瓶研究后,认为“将小的体面归纳概括在大的体面上的简练的艺术手法,不断地得到继承发展,成为我国雕塑艺术传统的优秀特点。”牛河梁红山文化女神庙发现的泥塑女神头像,有的学者认为在技法和造型上,为中国传统泥塑人像的发展,奠立基础。

雕刻艺术主要取材于石、玉、骨、牙和木等。石刻艺术,湖北秭归县东门口城背溪文化遗址发现太阳人(神)石刻,柳林溪遗址第一期发现石雕神(人)像,相当珍贵。此外,辽宁东沟县后尘遗址发现一批石刻品,相当重要。

玉琢雕艺术,以良渚遗址12号墓发现的一件玉琮(M12:98)的真槽内上下各有一个神像形纹,共有8个,其形像基本类同,有头、躯体、四肢俱全,还戴有一冠,占有面积不足12平方厘米,有的在一毫米宽度内,有四五根细线,堪称微刻。

牙雕艺术,在河姆渡遗址发现的双凤朝阳象牙雕刻(T226③:79),具有代表性,有的学者认为,这作品的特点是线条组合严密,体现了具有线条驾驭能力和构图意匠。

骨雕艺术,在河姆渡遗址发现一件有柄骨匕的残柄上,有两组与上述象牙雕刻相似的图案纹饰,都是艺术珍品。

综上所述,巫在史前时期特定的历史条件下,对社会发展上有着一定的推动作用。不过,随着社会的不断发展,科学知识面的扩大而深化,使巫日益走向社会发展的反面,成为

糟粕。巫在完成其历史使命后,理应退撤历史舞台,这是事物发展的必然规律。

当时人们文化水平很低,又非常迷信鬼神,古代宗教成了殷王治理国家,教化民众的思想工具。凡遇战争、迁徙、祭祀、婚姻、建筑、田猎等重大行动,殷王都要命令巫师占卜,为自己的行为披上一件神意的外衣。如《礼记·曲礼》云:“卜筮者,先王所以使民信时,敬鬼神,畏法令;所以使民决嫌疑,定犹与也。”《尚书·盘庚》篇,生动地告诉我们统治者是怎样利用宗教强迫民众服从自己意志的。盘庚想把都城从耿地迁往殷地,不少民众表示反对,他便利用宗教来做民众的“思想工作”。他说:先王们都是依照上帝的意志办事,他们已经迁了五次都,所以国家才兴旺发达。这次迁都我也经过了占卜,“卜稽曰:其如台”。可见迁都的计划得到了上帝的允许,并非我个人的意愿。你们必须服从上帝的意志,否则我要把你们的罪行报告我阴间的祖先。你们祖先死后的灵魂仍是我祖先灵魂的奴仆,我祖先之灵便要报告上帝,惩罚你们祖先的灵魂。你们的祖灵便不再保佑你们了,“乃祖、乃父断弃汝”。不仅如此,他们还要到我祖灵前控告你们,“乃祖、乃父,丕乃告我高后曰:‘作丕刑于朕孙。’”迪高后,丕乃崇降弗详。”盘庚的威慑、恫吓起了作用,殷民们乖乖地在他指挥下迁到了殷地。当然,维持统治最根本的手段还是政权和军队,宗教只能起辅助作用。盘庚威胁臣民们说:“乃有不吉迪,颠越不恭,暂遇奸宄,我乃剿殄灭之。”上帝并不真会派鬼神来降祸降灾的,杀戮的屠刀只能来自统治者手中,不过有了宗教这层烟幕,现世的惩罚便蒙上了天国的色彩,宗教观念可以放大统治者的威慑力量。世上的事物都有两面性,盘庚迁殷是历史的一大进步,推动了生产力的发展。所以我们可以说古代宗教作为一种官方的意识形态,在客观上也能产生积极的作用。

巫师们在祭祀中所设计的整套规矩,有些是非常残酷的,不仅杀牲祭祀,而且还有人祭,现在看来的确是残忍的、不道德的,但是在当时却是合法的礼制。在祭祀时除了人性和禽兽作祭品外,还用粮食作祭品,甚至还用人们生活中的用品作祭品,有的祭品被埋掉了,或沉入水中,或者加以火烧。但是有的祭品在祭祀之后巫师又拿走了准备下次再用。有的祭器在祭祀时盛装食品或水酒,这种祭器可以多次使用,这便是我们习惯上说的礼器。仰韶时期精美的彩陶,上面绘着神秘的图案,可能当时都是祭祀神祇的礼器。由于人们对神祇的崇拜,特别是在制作礼器时精益求精。

一般说当时人们呕心沥血研究创制的精美陶器,不是首先个人享用,而是先向神祇作贡献。到了龙山文化和二里头文化时期,人们制作的礼器其内容更加丰富,例如陶寺遗址和二里头遗址出土的各类木漆器,有木盘、木斗、仓形器、木匣、木豆、木案、木俎等,并以白、黄、黑、兰、绿、红等各种颜色加以彩绘。各种精致的木漆器,都是首先作为祭祀时的礼器出现。另外,各种精美的玉器也进入礼器的行列,如玉璧、玉璋、玉圭、玉钺、玉璜、玉琮等,虽然有的玉器可以作为装饰,但主要地作为礼器使用,如果作为装饰品,也是巫师首先使用。因此说陶工、木工、玉工的精湛作品,都与祭祀和巫师有直接关系。(《许顺湛考古论集》,第131~133页,中州古籍出版社,2001)

在现实生活中,巫师们能够运用自己具有的宗教技能,发挥直接的政治作用。比如占卜活动,本来兆象与人事并无本质的必然联系,巫师们既可以按照统治者的心愿去欺骗麻痹人民,也可以根据历史经验和实际的观察,对统治者进行规劝和制约。在特殊情况下,甚至还出现过大臣流放国王的事件。如伊尹放太甲,强令他改过自新,然后又还政于太甲,可见巫师政治作用的巨大。此外,观天象、制历法、营建筑,与兵机,神职队伍的专业化标志着

我国劳动者的体脑分离,大大加速了各门专业知识的发展,推动了中华文明的历史进程。可以说如果没有殷商卜辞的历史积淀,便不会有两周礼乐制度的鼎盛,不会有春秋战国百家争鸣的文化繁荣。

三、术数源流

术数学的由来,可以追溯到氏族公社时代的巫史文化。人们对于复杂纷纭的社会前景和变幻莫测的人生命运,在自力难以掌握的时候,便本能地依靠他力趋吉避凶,寻求预测未来的方法。这种渴望预知的心理,无论是对于文明未开的古代初民还是科学昌明的现代人,实际上没有什么不同,社会文明的发展并没有消除人们对命运的困惑和对所受到伤害的恐惧。例如现代科学可以把人载到月球及探测火星,航天飞机足可以使道教神话中的腾云驾雾成为现实。然而随现代科学发展而出现的火箭发射事故、电脑病毒乃至机毁人亡之祸也更加给人类心灵带来烦扰,渴望预知未来并不会因现代科学的发展而消除。

另外,根据文化人类学的研究,图腾崇拜、鬼神观念、前兆迷信等人类氏族社会普遍的原始宗教信仰,而人类文明最初就起源于这种氏族社会的原始宗教。中国上古时代的先民,最初形成的文化,就是氏族公社的原始宗教。随着氏族公社由母系社会向父权家长制社会的转变,原始宗教的内容也由自然崇拜、图腾崇拜、生殖神崇拜、女性崇拜向天神崇拜、男祖先崇拜演化。原始宗教是一种巫史文化,巫史的职责是进行人和天神、祖先神之间的交通,承担卜吉凶、祭鬼神、记灾异之类的事。在当时,占卜、降神、解梦、祭祀,实际上是关系兴兵、灭国、立君的政治大事,因之巫的地位有如后世的辅相。这种巫史文化,至殷周之际,虽经历多次原始宗教革命,仍盛行不衰。

中国术数学的支柱是天干、地支纪时法,而干支纪法又源于古代的天文历谱之学。干支纪法是中国先民的一个创造,它暗合了宇宙的某种根本节律,使以天干、地支建立起来的象数模型有一定的预测功能。中国至少在春秋末期(公元前5世纪)就已使用四分历,这是当时世界上最先进的历法。在这之前,先民的原始宗教文化中有过以“大火”(心宿)授时法,后来又使用过北斗授进的十月制历法。十月制历法在《管子·幼官篇》(“幼官”乃“玄官”之误)中有记载,在《诗·幽风·七月》和《夏小正》中也可找到线索,现在仍保存在彝族地区的民俗中,《汉书·艺文志》云:“春秋时,鲁有梓慎、郑有裒灶、晋有卜偃、宋有子韦;六国时,楚有甘公、魏有石申夫”,都是古代的天文历谱家,而《汉书·艺文志》将天文家、历谱家放在“术数略”诸家之首。

实际上原始宗教文化中巫史观象授时,历来和星占、选择时日的卜筮活动密不可分。1975年湖北云梦出土《睡虎地秦墓竹简》,其中有甲、乙两种《日书》,约为战国时期作品。这两种《日书》皆采用干支纪法纪日、月,以四象二十八宿观象授时,按阴阳五行学说推断吉凶,从而选择出行、见官、谋事、造房的方向和时日,其中还有不少驱鬼、占梦、禁忌的资料,是当时术数活动真实情况的物证。这些传统的占验术数也被汉代术数家继承下来,逐步发展成熟。《四库全书总目提要》云:“术数之兴,多在秦汉以后。要其旨,不出乎阴阳五行,生克制化。实皆《易》之支派,傅以杂说耳。物生有象,象有生数,乘除推阐,务究造化之源者,是为数学。星土云物,见于经典,流传妖妄,浸失其真,然不可谓古无其说,是为占候。”占验术数早在道教始创之前,就被方仙道、黄老道、巫鬼道的方士、道士、巫覡所研习,在社会上流传不息。

中国先民原始宗教中占验术数的真实面目,现大多不得而知。甲骨文中虽然对龟卜、占梦多有记载,但具体操作方法已亡佚。实际上,《易经》是我国唯一保存下来的一部氏族原始宗教的典籍,是古代巫史文化中利用术数进行占卜活动的记录。在原始宗教中,巫史由直接降神到借用工具推测神意,由象卜到数卜,兴起卜和筮这两种术数活动,也有一个发展的过程。“卜”字龟甲灼裂之形,故龟卜早在“卜”字产生以前便流行,后渐被《易经》的筮法取代。原始宗教的龟卜典籍虽没有保存下来,但《史记·龟策列传》有记载,其中说:“三王不同龟,四夷各异卜,然各以决吉凶。”清初学者胡煦照著《卜法详考》四卷,记下民间流传下来的灼龟占法,可由此略知古代卜法遗意。

原始宗教中的巫史由直接降神到借用工具推测神意,由象卜到数卜,而后筮法又渐渐取代龟卜,有一个发展过程。《礼记·月令》记立冬之月,天子“命史衅龟筮,占兆,审卦吉凶。”注云:“占兆者,玩《龟书》之繇文。审卦者,审《易》之休咎,皆所以豫明其理而待用也。衅龟而占兆,衅筮而审卦吉凶,太史之职也。”《周礼·春官》云太卜“掌三《易》之法:一曰《连山》,二曰《归藏》,三曰《周易》。其经卦皆八,其别(卦)皆六十有四。”这说明占卜为周代原始宗教中最重要的宗教活动,由太史(相当于后世之辅相)亲自执掌《龟书》及三《易》等术数典籍。而今天《龟书》及《连山》、《归藏》两种《易》书已失传,只剩下《周易》是唯一保存下来的氏族原始宗教的占验术数典籍。

《周易》是古代原始宗教中留传下来的卜筮书,是中国术数学最早的学术专著。周代《易经》归太卜职掌。《周礼·春官》云:“占人掌三《易》之法,一曰连山,二曰归藏,三曰周易。其八《象》系彖、象、系、系、系、系、系、系,以八《象》占八《象》,以八《象》占八《象》”,易卜为裁决国家大事的手段。春秋时《周易》传入民间,战国时的《易传》为它作了哲学的理论解释。秦始皇焚书,《周易》因是卜筮之书而未烧。汉代《周易》虽列入儒家的《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《春秋》之首,但汉儒信谶纬,讲灾异,仍以《周易》作占卜之用。孟喜、梁丘贺、焦延寿、京房、虞翻、郑玄诸家治易,提出卦气说、爻辰说、纳甲说等,吸收了汉代发达的天文学、历谱学成果,丰富了周易象数体系的内容。汉代大兴谶纬,更促进了术数学的发展,形成一门独立学科。后来刘向之子刘歆汇总群书分为《七略》,有诸子略、六艺略、诗赋略、兵书略、术数略、方技略。术数学俨然成为汉代学术一大门类。《汉书·艺文志》称“数术者,皆明堂、羲和、史、卜之职也,”说明术数学乃古代巫史之学的沿袭。其中载汉代术数之书有六类,一天文,二历谱,三五行,四蓍龟,五杂占,六形法。据《史记·日者列传》,当时的术数学界有五行家、堪舆家、建除家、从辰家、历家、天人家、太乙家和形法家(看相术士)等。由此可知,汉代术数学范围较大,唐代更为兴盛,宋明理学兴起之后,儒臣鄙薄术数学。清代修《四库全书》,术数学范围缩小,有数学、占候、阴阳宅、推命、看相、阴阳五行、杂技术等。

中国术数家的祖师,是战国时期齐国的驺衍。《易》以道阴阳而未及五行,《洪范》用五行而不言阴阳,驺衍倡导的阴阳五行学说成为术数学的基本理论模式,他提出的“类同相召,气同则合,声比则应”(《吕氏春秋·应同》)的天人感应原理也是中国术数学的理论基石。中国术数学以天文观象之学的发展为背景,以人事、国事应乎天象,而驺衍恰是天文律历学术的一代宗师。《史记·历书》云:“幽、厉之后,周室微,陪臣执政,史不记进,君不告朔;故畴人子弟分散,或在诸夏,或在夷狄;是以其机祥废而不统。”“其后战国并争,在于强国禽敌,救急解纷而已,岂遑念斯哉。是时独有驺衍,明于五德之传,而散消息之分,以显诸侯。”

周幽王、厉王之后，历书天官之学濒于失传，齐人驺衍独通晓此术，被时人誉为“谈天衍”。刘向《别录》云：“《方土传》言驺衍在燕。燕有谷，地美而寒，不生五谷。驺衍居之，吹律而温气至，五谷生，今名黍谷。”这说明驺衍还通晓音律，古代音律亦为术数学一大分支。《史记·孟子荀卿列传》卷七十四说他“深观阴阳消息，而作怪迂之变，《终始》、《大圣》之篇十余万言，其语闳大不经，必先验小物，推而大之，至之无垠。先序今以上至黄帝，学者所共术，大并世盛衰，因载其机祥制度，推而远之，致天地未生，窈冥不可考而原也。”

驺衍以类比外推法将人生、国事、天象相互联系，由小见大，以近知远，就此推彼，为术数学奠定了方法论基础。现存的“大小九州”和“五德终始”之说即是关于地理、政治的术数学，但这远非驺衍学说的全部，他的学说是主要探讨阴阳变化之理、五行转运之机、天道玄远之事和推往知来之术的，有十多万言的著作，在战国时期显于诸侯。而后驺衍之学被秦始皇采用，传至汉世，和周易象数学派结合，形成了中国术数学发展的高峰时期。

汉代《周易》列为六经之首，成了儒家经典，渐被儒家的正统观念束缚和歪曲。儒家学说将忠孝亲的政治原则放在首位，视和统治术关系不大的古代科学技术为奇技淫巧，方技术数更不能登大雅之堂。因之，周易象数体系为核心的术数学经过汉代四百年的繁荣时期，魏晋之后终于被排斥出正统学术殿堂，为道教占验派吸收。王弼注《易》，自称“得意忘象”，借注《易》清谈玄理，被儒家奉为正统，扼杀了象数体系发展的生机。尔后，历代儒生治易即“扫象不谈”，对其它术数更是“缙绅先生难言之”，术数学便只好纳入道教或流入江湖术士之手。这期间幸有唐代李鼎祚著《周易信纸解》，将汉易的象数本旨保存下来。后世儒生治易，竟有人数典忘祖，否认《周易》是术数学的卜筮之书。这种儒家的正统观念一直影响到现在。

今人有认定《周易》为古代哲学著作者，有断言其为数理科学著作者，甚至在数论、逻辑学、生物学、管理学、宇宙学等领域竭力比附和发挥，声称这是“易道广大，无所不包”，因为数学要模拟和预宇宙间万事万物的未知状态，必然要建立某种可以“类万物之情”的象数体系。所以，《周易》能够介入多种事物、各类学科是毫汪足怪的。在中国文化史上，《周易》几乎贯穿了古代学术的所有学科，几乎历代都有人对它进行研究、注释，因此，《周易》中凝聚了中国历代学者的智慧，以周易象数为骨架的中国术数学也可以说是数千年脑力劳动的结晶。

四、术数与《周易》的关系

卜筮起源于远古人类对自然和社会现象的认识。具体起源于何时无文字可考，现代考古资料和文献资料相应佐证，伏羲时画八卦，就出现了卜筮，而且形成了八卦。占卜起于远古，兴于夏商周，春秋战国后走向没落。商周时期“春官太卜掌三易之法，一曰连山，二曰归藏，三曰周易”。从殷墟出土的甲骨文考察，已发现大量的甲骨卜辞，可见占卜已发展到相当规模，占卜发展到殷商历史已是十分久远。卜和筮是两种形式。卜是用龟甲或兽骨做卜骨，经过钻、凿等加工处理，然后放在火上灼，由专门掌管卜的太卜或卜师，根据灼后的龟甲或兽骨裂出的兆象，来判断人事的吉凶。

古代占卜有龟卜、骨卜、瓦卜、风角、演禽等。占卜是一种十分神圣的形式，凡建都、出征、祭祀、选人等大事都要先进行正规的龟卜。殷商后期和周代，龟卜和筮卜通行，周人认为龟卜比占筮灵验。《周礼·春官》说：“凡国大事、先筮而后卜”。筮是用筮草（或用竹枝、

木棍、铜钱等)作为工具,按照程序抛递,最后得出一组数字构成为卦。成卦后数字已失去记数的意义,而是卜者根据此数来测定人事吉凶变化。筮法包括有连山筮法、归藏筮法,揲蓍法、竹签法、掷钱法、掷骨法,还有纳甲筮法,六爻筮法,火珠林占法等。

术数,作为学科最早记载起于西汉。《汉书·艺文志》载,汉成帝时,光禄大夫刘向校经传诸子诗赋,其中太史令尹咸校数术,侍医李柱国校方技。刘向死后其子刘歆继父业,总群书而奏其七略,即辑略、六艺略、诸子略、诗赋略、兵书略、术数略、方技略。术数在宋朝发展到鼎盛时期。到清朝乾隆年间,天文和历法各自发展成独立的学科,因此《四库全书》时,术数成为只含有数学、占候、相宅、相墓、占卜、命书相书、阴阳五行、杂技术等七类,成为专门用阴阳五行八卦来推测人事变化的方术了。

夏易《连山》、商易《归藏》、文王《周易》是最早的卜筮记载。后孔子读《周易》做《系辞》,使《周易》从卜筮转化为哲学,从理论上达到了升华,从此开始,《周易》研究逐渐形成两条路线,一是重视《周易》之义理研究的义理派,一是重视《周易》卜筮作用的术数派。两汉时,术数以焦延寿和京房为代表,焦延寿从师于孟喜,他的学说完全以灾变为重,是地地道道的卜筮易学。京房在阴阳五行说的基础上,发明了蓍筮配“纳甲”的占卜方法,将六十四卦,按八宫排列,每宫八个卦,由一经卦领首,八宫每卦有“世爻”、“应爻”,再将天干地支按一定规律排列于八卦的六个爻划中,以得的卦所值地支五行,与遇卦本宫所属五行生克而定出“六亲”(父母、兄弟、妻财、子孙、官鬼)、“六神”(青龙、朱雀、勾陈、腾蛇、白虎、玄武),以六神及天干地支所谓五行生克及占卦时日的生克推断占事的吉凶。这是一次重大创新,影响至深,时至今日。

到了唐代,在占法上发明了“以钱代蓍”法,改革了延续三千多年的“蓍草”起卦法。宋朝时,大易学家邵康节对预测方法做出了很多发明,比如按年、月、日、时起卦方法,按来人方向起卦,数字起卦等,对后世影响很大,也是当前普遍流行的重要方法。

术数在古代十分受到统治者重视。《史记·龟策列传》载:“自古圣王将建国受命,兴动事业,何尝不宝卜筮以助善!唐虞以上,不可记已,自三代之兴,各据祯祥。”“王者决定诸疑,参以卜筮,断以蓍龟,不易之道也。”《日者列传》载:“自古受命而王,王者之兴何尝不以卜筮决于天命哉!”

关于卜筮方面的著述,历史上很多。最早的是《周易》。在《尚书》、《礼记》等著作中也多有记载,两汉时期焦延寿著《焦氏易林》成为易卜发展史上的一部巨著。京房发展了焦氏易著有《京房易传》。唐代算卦术开始走向成熟,出现一批著名人物,如李虚中、僧一行、桑道茂等人,特别是李虚中的《命书》影响更大。宋初出现了徐子平,著有《渊海子平》这部著名的命书。邵雍著的《梅花易数》。元代又出现李钦夫的《子平三命渊源论》。明代算命术发展到鼎盛时期,刘伯温著有《滴天髓》,还出现《三命会通》、《神峰通考》。清代易卜繁荣,但无巨著,仅有经验的积累和理论的修正,比如《子平约言》、《穷通宝鉴》等。

当前仍在社会流传的术数书籍有:《卜筮正宗》、《增删补易》、《断易大全》(筮法)、《六壬金口诀》(六壬),八字批命有《渊海子平》、《命理探源》;相术有《麻衣神相》、《柳庄相法》;谶书有《推背图》等。

术数问题实质就是预测,算卦。对这个历史文化现象历代禁放不一,一直连续数千年。至今仍然有不少人相信,而且在少数地方流传很广,成为一个重要的社会现象。如何认识这个现象,当前有不同认识,一种认为术数是封建迷信,是伪科学,应该取缔。一种认为术

数是未被人认识的有关生命的科学,应加强研究。还有认为术数有迷信成份,有科学内涵,应具体分析,取其精华,去其糟粕,不应一概否定或一概肯定。只是认为术数是中国历史上沿续几千年不断的一种特殊的文化现象,是历代人民一种趋吉避凶幻想美好未来的良好愿望的反映,且不说术数是科学或是迷信,这种社会文化现象经几千年而不衰,就应予以记载和研究。

清朝《四库全书》对术数做了精辟的论述。书曰:“术数之兴,多在秦汉以后,要其旨,不出乎阴阳五行、生克制化,其皆易之支脉,传以杂说耳……中惟数学一家,为易外别传,不切事而犹近理,其余则皆百伪一真,递相煽动。必谓古无是论,亦无是理,固儒者之迂谈;必谓今之术士能得其传,亦世俗之惑者,徒以冀福畏祸。今古同情,趋避之念一萌,虽圣人有所弗能禁。其可通者存其理,其不可通者姑存其说可也。”当今我们研究周易,应清除笼罩易学的迷信色彩,剔除其神秘主义成分,使易学研究沿着正确轨道不断前进。

五、术数的影响

在这些流传的各类术数之中,无疑掺杂着大量的迷信和糟粕。本来中国术数包罗万象,江湖术士赖以谋生,信仰术数的民众又多愚昧无知,术数学著作中含有大量非科学的迷信内容是毫不足怪的。然而我们知道,一些术数在中国流传数千年,必有其本身存在的价值和流传的社会原因。在这些社会原因没消除之前,社会上的术数活动根本无法禁断,而且中国历代帝王也大多不禁术数。清代大兴文字狱,书禁最严,然而康熙编《图书集成》,乾隆编《四库全书》,都大收术数,并由术数家们编成《协纪辨方》一书。在一定意义上说,术数乃是一种杂有迷信成份的社会、人生预测学。追求预知社会、人生、事物的未知状态是人类一个永恒的目标。

如果一些追求预知的术数活动要以应验来寻求在社会上的立足之地,必然被社会实践迫使它们暗中向科学靠拢。中国在历史上本来是一个封建迷信盛行,缺乏现代科学实证精神和人文思想启蒙的国家,现在仍需要大力普及现代科学知识以提高全民族的理论思维水平,因之我们丝毫也无意在社会上推广和传播这些杂有迷信糟粕的术数。但是,科学研究是没有禁区的,在学术研究的范围内,我们不能拒绝祖先留传下来的这批术数学遗产。从社会上流传的大多数占卜预测活动来分析,术数学中最基本的节律是天干、地支的循环。天干、地支纪时法是我国古代科学之谜,它不知暗合了什么宇宙规律,致使许多自然现象和社会现象都和它发生着某种联系。

术数活动的基本方法是利用偶然现象借类比推理来预测事物的必然联系。例如金钱卦的某种卦象出现是偶然的,利用这种卦象类比占卜的内容,术数家断定具体事件发生的结论却是必然的。为了使偶然的事件代表必然的结果,从偶发的征兆中提取必然事件的超前信息,术数家特别注意利用直觉和灵感,并通过入静、集中意念等方式开发人体潜能。例如邵雍《梅花易数》,便有《三要(耳、目、心)灵应篇》,强调以灵感观察事物的先兆,否则那么简单随便的起卦法是难保必然应验的。实际上,术数活动本来源于原始社会先民的巫史文化,原始人的理性思维比较贫乏,但直觉思维却十分发达。

在科学和文明尚未开发的古代,先民的头脑并非比现代人愚蠢,他们在上万年的生存斗争中必然有其高超的认识世界和交流信息的本领。人类的理性思维被开发,迎来了高度发达的科学文明,但直觉和灵感却因而退化,人体潜能被现代文化教育所淹没。从某种意

义上说,汉代以来人们所兴起的术数活动,不过是利用古代遗留下来的象数工具对那种早已丢失了的本领的寻求,是借助自己的智慧向祖先预测能力的回复。术数家相信激发自己的灵感和直觉,是能够通过象数这种工具提取到事物变化的超前信息的。

先秦和汉代的术数本来范围颇广,后来因受正统的儒家观念排斥,便流入道教占验派道士和民间术士手中。占验派道士外修术数,内炼道功(内丹学),而内丹学的科学思想还要丰富得多。仅就占验派术数家的科学思想来说,我们也无法否认阴阳五行学说、天人感应原理及古代天文律历知识和干支纪时法都包含真实的科学内容。问题的要害在于,用这些古代科学思想进行术数预测活动是否具有科学性?人们知道,预测学本身是人类的追求和社会的需要,人脑有预知的能力以及事物可以传递超前信息也是当代科学正在研究的问题。建立数学模型来研究和推测事物的运动状态,这是现代科学常用的方法,这种方法和术数学利用象数模型预测社会人生的方法也颇为类似,而术数家依据的类比推理方法的一种。

在几千年的家长制封建宗法社会里,统治者以儒家政治伦理学作为维护政权的思想体系,视科学技术为奇技淫巧,科学家被看作方士、术士。中国古代的教育没有自然科学的启蒙教科书,更没有理论科学著作。由于《周易》被尊为儒家经典,周易象数体系实际上便成了对古代知识分子进行科学启蒙的教科书和古代科学技术普适的理论框架。中国古代科学曾经走在世界前列,出现那么多辉煌的发明创造,大都和方技、术数有关。火药本身为炼丹家发现,指南针则为堪舆术士手中的工具,天文历法和星占术更是密不可分。中国古代天文历法在世界上号称发达,然而皇帝并不把它当作科学看待,而是当成政治看待,因为皇帝将天文、星象的变化看作天意的启示和国运的预兆。在中国科技史上,术数学以天文、历法学为基础发展起来,它的科学思想,又为其他科学技术发明创造提供了思想源泉。

术数学还应该是中国哲学史研究的重要课题。中国古代所有的著名哲学家和思想家,无论在口头上如何鄙薄术数学,但无一不受术数思想的影响。古代不少学者都暗中相信术数学,甚至在演算术数中耗费了人生的光阴。无论是东方文化或西文文化,实际上都有某种神秘的观念作为背景,或隐或显地引诱着人类思维的发展。术数学本身就是中国哲学的文化背景,哲学史的演进始终和术数学的思想联系在一起。邹衍的术数学派推广开来的阴阳五行学说和天人感应原理同时也是中国哲学的支柱,古代思想家将其应用于各种学术领域之中,从殷周甲骨卜辞到《易经》、《易传》,从邹衍学派到汉代谶纬之学,继而有扬雄的《太玄经》、焦延寿和京房的易学,管辂和郭璞的术数,唐代的天文、律历之学,宋代周敦颐的《太极图说》、邵雍的《皇极经世》和《梅花易数》,明代刘基和徐子平的占验之术等,在中国哲学史上形成一种独特的术数文化现象。

作为时代的产物,术数的存在与兴盛主要取决于它的社会地位与功能。在古代社会中,术数的地位是崇高的,《周礼》中即写道:“凡国之大事,先筮而后卜。”(《周礼》第三《筮人》)《尚书·洪范》中记载,周武王灭掉殷商之后,曾经向商代的大臣箕子请较治国之道,箕子列举了9件大事,其中的第7件“稽疑”是说帝王遇到疑难问题时,要考虑5个方面的意见,即本人、大臣、民众以及龟卜、蓍筮。(《尚书·洪范》卷4)《史记》更明白地指出:“王者决定诸疑,参以卜筮,断以蓍龟,不易之道也。”(《史记龟策列传》卷128)

古人认为,历代君王的权力是受命于天的,所以王朝的兴衰或君王的生死,会通过各种自然现象反映出来;如果遵循天意,正确地分析这些现象,会收到先知先觉的效果,术数活

动正是分析这些现象的方法。正如《中庸》所说：“至诚之道，可以前知，国家将兴，必有祲祥；国家将亡，必有妖孽。见乎蓍龟，动乎四体。祸福将至：善，必先知之；不善，必先知之。”（《礼记·中庸》第31）据记载，汉代熹平末年，有一条黄龙出现在谯郡的上空，光禄大夫桥玄问术士单颺：“这是什么征兆？”单颺说：“那个地方一定会有王者兴起。不出五十年，黄龙还会再次出现，到那时就会有应验了。”后来在建安二十五年，黄龙又出现在谯郡的上空，这一年冬天，汉帝向曹魏行禅让之礼，而曹氏正是谯郡的人。（《后汉书·单颺传》卷82）

由于术数崇高的社会地位和强大的社会功能，所以它对古代王权的建制产生了深刻的影响。例如，秦始皇统一历法和度量衡的活动，就是按照阴阳五行的原理实施的；秦汉之际，我国古人由崇拜四帝改为崇拜五帝，这一重大的宗教变革也是五行说的产物；汉代大儒董仲舒以类、数为基础，建立了天人感应、天合一的学说，使儒学得以独尊天下，同样是术数帮了他的大忙。总之，在中国古代大一统的思想观念中，术数一直扮演着一个极为重要而神秘的角色。

术数具有一定的科学价值。术数与科学的混淆，首先表现为某些功能的吻合。像“推往知来”就是一个十分广博的概念，不但术数以此为宗旨，许多科学活动也有这方面的功能。例如，中国古代医学就有许多神奇的预测活动，汉代名医张仲景的一则医案中写道：有一次，他为一位叫做王仲宣的人望诊，当时王仲宣17岁，张仲景说：“你体内有病，应该服用五石汤。如果现在不治疗，等到30岁时眉毛就会完全脱落。”王仲宣不信服张仲景的预测，没有服药，结果到了30岁眉毛果然脱落了。（《太平广记》卷218《张仲景》）

另一门与术数十分密切的学科是气象学，古人将气象测定与风角占候混为一谈，一些占例几乎是地地道道的天气预报。汉代的任文公是一位通晓风角秘要的高师，有一年大旱，任文公却对官吏说：“5月1日将要发大水，应该赶快准备。”人们都不相信任文公的话，他便自己建造了一艘大船。到了5月1日，天气暴热，官吏们纷纷嘲笑任文公料事不准；但时至中午，风云乍起，大雨暴至，河水涌起10余丈，一时间房倒屋塌，淹死了许多人，任文公却乘坐着准备好的大船幸免于难（《后汉书·任文公传》卷82）。在古人的心目中，天灾是天神的意志所为，具有惩治邪恶、警示民人等功能。在这一层意义上，气象预报被归于术数活动也就不足为奇了。

再有，古代的算术与算命也处在同一个系统之中，宋代数学家秦九韶说得清楚：“数学大则可以通神明，顺性命；小则可以经世务，类万物。”他的数学名著《数书九章》又叫做《数术大略》，可见无论在概念上还是在原理上，数学与术数都是相通的。另外，许多数学家本身又是占卜家，像上面谈到的李淳风，他不但会算命，而且还是一位大数学家，现代人赞誉他为“整个中国历史上最伟大的数学著作注释家”，他主持了算经十书的整理工作，并且撰写了《晋书》与《五代史》中的《天文志》、《律历志》、《五行志》等。对于李淳风这样的人物来说，算术与算命并不是二者兼营，而是他的算法高超，已经达到了可以通神的水平。其实在古人的观念中，算术与算命不是左右之分，而是高下之分，所以从事算术的人都希望经过努力达到算命的境界，这正是现代观念所无法理解的。

在这样的文化背景下，术数史的研究对于中国科技史的构建就显得十分重要了。事实上，在许多情况下，科学史家们是在从术数等活动中挑出科学的内容！仅从这一点而言，术数研究的科学价值已经十分清楚了。

可以肯定地说，术数不是或者说不完全是一种科学现象，但是它仍然不失为一种文化

现象。在文化人类学的意义上,它确实有着许多不容忽视的价值。对于古人的一项活动,我们不但需要知道它的性质和原理,而且还应该了解它的历史背景和文化内涵。例如,汉代的张衡是一位伟大的天文学家,他对于天上星宿数量的观测是一项公认的科学活动,其《灵宪》中写道:“中外之官,常明者百有二十四,可名者三百二十,为星二千五百,而海人之占未存焉。微星之数盖万一千五百二十。”他是说,天上的恒星有11520颗。

显然,这个数据是不准确的,根据现代证明,在没有辅助设备、单凭眼力观测的情况下,一夜里所能看到的恒星最多为七八千颗;而天空中恒星的实际数量又大大超过了这个数目,甚至可以说是无限的。那么,张衡的结果从何而来呢?原来11520是《系辞传》中的“万物之数”,它是一个虚拟的量,具有不可胜数的涵义。由此可见,张衡并不是精确地数出了10000多颗恒星,而是用这个数据比喻恒星之多,如果我们不了解它的术数背景,还以为张衡数错了星星的数目呢!

然而,我们正处在一个科学崇拜的时代,科学的发展一方面推动了人类社会的进步,另一方面又使科学真理走向极端化。在现代约定俗成的观念中,似乎一切事物的认定与取舍都需要用科学这把尺子量一量,历史也不例外。在自然科学史的意义上,这种作法是无可厚非的,科学中当然不会容许占星、卜筮一类的伪科学介入。所以在科学史中剔除非科学的东西,只留下古人的“科学成就”,也是合乎道理的。令人遗憾的是,由于自然科学的强盛与神化,科学这把尺子也量向了自己的“母系统”文化。结果,现代的价值观念决定了历史的评估与取舍,古人各类活动的主题在自觉与不自觉之中发生着“偷换”。

正是这种价值观念的错位,使文化学研究出现了禁区和无人区,导致了历史的割裂与扭曲。例如,有人说张衡是一位真正的科学家,他曾经反对谶纬等迷信活动;但是他们却略去了张衡对于术数的肯定,他说:“且律历、卦候、九宫、风角,数有征效,世莫肯学,而竟称不占之书。《后汉书·张衡传》卷59)实际上他是用术数否定谶纬,很有些以毒攻毒的味道。

中国古代史是一个复杂的巨系统,由于历代社会与政治等诸多因素的作用,现存的史籍已经与史实有着很大的误差;本世纪以来顾颉刚等人浩浩荡荡的《古史辨》系列,使后学痛识“造伪”的遗害。如果我们的研究没有一个正确的历史观与价值观,对于古史采取妄加臆测或随意取舍的态度,那实际上与古人造伪是没什么区别的。细细分析:中国文化史研究面临着三大难题,其一是“难得一见”,即由于史料的匮乏,使研究者无力再现历史;其二是“见而不识”,即由于研究者的无知,使史料无法开解;其三是“视而不见”,这种现象的背景最复杂,有社会政治、文化以及研究者的素质、好恶、取向等多重因素的作用,当然它所造成的恶果也最严重。可以想象,如果我们在大文化的范畴中一味地套用科学的尺子,将张衡、李淳风等人打扮成干干净净、纯而又纯的科学家,那么过了若干年之后,一定会有新的《古史辨》问世了。

更为重要的是,易学术数是中国古代天文、地理、历法、乐律、军事、算术、医学……等学科的立论基础,是中华传统文化亘古至今的思维模式,可惜前人未能将其更形式化、更系统化地整理出来,以至造成了今日此学不盛,行将淹没的局面。我们认为,在当今实现中华民族伟大复兴、建设具有中国特色的社会主义之时,整理发扬传统文化中的易学逻辑具有非常重大和深远的意义。在西方,古典逻辑的形式化给西方科学带来了巨大繁荣,创造出了灿烂的现代文明。

时至今日,逻辑学已渗透到理、工、农、医及包括哲学、社会学、人类学在内的许多学科

之中,这些学科同时也以逻辑学为工具相互渗透、相互融合,出现了许多跨学科的新的边缘学科。科学文化是对丰富多彩的物质世界的反映,多种边缘学科的出现表明在西方文化熏陶下的人类对物质世界的进一步认识,同时也表明,无限丰富的物质世界,是不能只依靠一门科学去认识的,更不能依靠那些散乱无章、各自独立、互不联系学科去认识的。当今世界各部门、各学科的相互溶合、渗透是一种趋势,是人类在探索、认识客观世界过程中的一种自觉行为,也只有各个学科建立在共同的基础之上,相互渗透,携起手来能达到对世界的最后认识,使自然的人变成自为的人。

就目前来说,客观地讲,在科学技术上我们与西方发达国家相比有一定距离。笔者认为,要赶上超过西方发达的科学技术,使中华民族重新站在世界各民族的前列,摆在我们面前的有两条路可选择。一条路是走西方走过的路,即首先达西方科技的现有水平,再在这个水平上进行创造和赶超,毋疑,这条路是常规之路,保险且漫长艰苦,因为我们与发达国家相比是站在两个不同的起点上进行赛跑。另一条路就是走真正的具有中华民族特色的路,中国的传统文化是一个统一的整体文化,易学逻辑是具有中国特色的大统一学问,涉及天、地、人三方面,是关于自然宇宙、社会人生、生命演化的学问。因此,它所涉及的内容范围是很大的。《易·系辞》曰:“易之为书也,广大悉备,有天道焉,有人道焉,有地道焉。”

在古代的中国,建立在易学基础之上的中华文化包括天文、地理、乐律、历法、军事、算术、医学、哲学等等各个学科,已创造了各个学科相互结合、相互渗透的奇迹!正因为是这个奇迹,我们才领先西方一千年之年久。近二百年的中国落后,除了政治上的腐朽以外,在科学技术上也有未能充分发挥中华整体文化这一优势的原因。实际上中国的落后,早在汉代就已埋下了根由,汉代由于政治原因,术数之争流入迷信、神学、方术,形成谶纬之学,自那时起就已出现了术数学与具体科学相脱离的苗头。尽管如此,在很长一段时期内,传统的天文学、地学、医学、水利学、算学……还是借助数术的工具得到了相当的发展,超出同时代的西方很多。

中国科技落后,一方面,在中国的历史发展中,术数学逐渐地落入方士、宗教手中,他们为了逞己之能,利己之私,将中华这一瑰宝列为私有,秘不外传,致使了解这门技术的人越来越少,能熟练通达者更是凤毛麟角,使其逐渐地从劳动人民手中,从那些从事具体自然科学的专业人手中失掉了;另一方面,自汉代董仲舒提出“罢黜百家,独尊儒术”以后,历代封建统治者出于维护自己政治统治的需要,将儒学列为考核封建统治人才的标准,视其为六艺之首,经学正宗。于是社会上倡玄谈、浮夸之风,御用文人增多,而那些从事具体科学研究的有真才实学的人却被斥为下九流得不到国家和社会的重视;此外术数秘不外传的这一特点使一般儒学者视其为绝学,也无研究之径可循,遂造成中国科技文化越来越落后,终于形成清朝末年的被动挨打丧权辱国的局面。

今天,正值中华民族迎头赶上世界科技先进水平之际,必须对术数这一文化瑰宝重新认识,剔除其中的封建迷信糟粕,发扬其科学精神,使之为中华民族和整个人类作出贡献,力求把它建成一个形式化的、准确的系统,这个系统我们之为易学逻辑的母系统。如果这个母系统靠得住的话,那么我们就可以借助古人研究的成果,在其基础之上,建立起天文学、医学、地理学、乐律学、军事学、数学……甚至是经济学、哲学等具体学科的子系统,使所有的学科在共同的基础之上连成一体,这样我们就自觉地跨过了现代西方科学正在努力跨

过的阶段,提前达到各学科的综合统一、综合利用的高水平,为迎头赶上甚至超过世界科技先进水平打下坚实的基础。当然,这是个很艰难的过程,笔者不过是想起个抛砖引玉的作用罢了,我想这也许正是弘扬民族文化的真谛所在。

六、占卜的背景及产生的原因

(一)占卜的背景

占卜作为一种在人类早期文明中相当普遍的文化现象,对社会产生着持续的影响。

从词源上看,占卜(divination)这概念首先来自于神、神意(divine),又衍生出先知、预言的意思。国人所谓“占卜”,占,“视兆问也,从卜口”;而卜,“灼剥龟之形。”(《说文》)因殷商王室凡祭祀、征伐、年成及至起居、疾病,事先都要求卜一番,并将内容铭刻在甲骨之上,故称殷墟卜辞。占卜也有预言(《易·系辞传》:极数知来之谓占),验证(《广雅·释诂四》:占,验也)、选择(《吕氏春秋·举难》注:卜,择也)等含义。占卜又与联兆(omen,兆,灼龟坼也,本作兆卜)关系密切,都表示事前视察征候迹象。

占卜活动起源于人们寻求超世俗的神灵对人间事务的兆示,有关占卜的信仰在很大程度上与人类在前宗教时期形成的观念有关。占卜起源于原始宗教中的前兆迷信,是先民预测吉凶祸福的一种迷信活动。趋利避害是人的一种本能,在古人对自己身边自然界运行的因果规律尚不能把握的情况下,他们往往把自然界或社会生活领域中的某些怪异现象当成吉凶的征兆,用以指导自己的行为。有些现象有恒常性,可以约定俗成地规定为吉兆或凶兆。如惊雷与暴雨,阴霾与狂风等等,这些兆象的背后经常是与自然灾害相连,不过古人没有从科学的角度解释它,而是从神意的角度解释它了。但是更多的现象则有较大的偶然性和特殊性,意蕴并不明确,一般人无法从常识判断其吉凶,需要专业巫师来说明,于是占卜术便产生了。

随着人们与这种前宗教境界日益频繁地打交道,神灵意识得以深入人心,人们确信用以推知未来事物的依据,譬如联兆就是由神灵所显示的,作为对人事的启谕或警告,而以后发生的事件就是神对人间的惩罚或赏赐。凡是古人感到困惑不解的自然现象及其联系,都可能被视为某些事件的联兆。而当某些前兆与预期的结果不相符合之时,人们居然逆向地从人间行为去寻找影响神灵的因素,以为社会、个人的道德状况,某些仪式活动等等会对神灵产生作用;于是,这既演变成更复杂的联兆迷信,又使得人和自然之间存在着某种交感作用的巫术、占卜纷纷出现了。尽管一开始这些活动未必以什么直接的人事控制为目的,且多表现为偶然的联兆形式,但通常都具有告诫行事和慰藉心灵的功能。

由于受到各地域、各民族生活习性的影响,取兆占卜的方式堪称五花八门:如星辰之于星占;飞鸟之于鸟卜;牺牲之于脏卜;梦境之于梦占……中国商代用龟甲称卜,周人用蓍草称筮,“以卜筮者尚其占。”(《系辞传》)“或以金石,或以草木,国不同俗。”(《史记·龟策列传》)占卜的内容涉及到形形色色的世俗问题,小至寻找失物、询问疾病;大到天灾人祸、军国大事。不过,占卜形式通常与参与双方的社会地位以及事关紧要的程度相匹配。从事占卜的,可以是祭司、僧侣等神职人员,巫医、萨满,抑或是专业的术士,甚至自命不凡的预言家。

理解某种占卜的内涵,必须对它所依附的社会前提和文化背景有比较充分的认识。

如所周知,通常的占卜往往只是注重非常实际的功利。古代的祭司、术士发明编制出

一套套占卜体系,无疑是借此作为谋取政治地位、经济利益的手段,似乎不需要有什么深奥的哲学底蕴。然而,占星术的出现和流行并不是暂时的、局部的偶发情况,在相隔好几千年的时域内,各个距离遥远的国度里,作为一种普遍的占卜形象,它们都表现为星辰崇拜——星兆——占星术的发展模式,而在其衍变过程中,又受制于所在时间空间的社会环境和民众心态。

事实上,行施占卜的过程也无需详尽论证其自身的合法性。然而,哲学毕竟为占卜方法提供了某种深层信念,有的占卜术源远流长,但它所凭借的基本信仰仍然是根深蒂固的。

(二) 占卜产生的原因

几乎是伴随着人类文明的开始就有了占卜的活动,并成为原始宗教的一个重要构成。“占,视兆问也”,即对事物的先期征兆进行观察和判断,而卜是对征兆的主动寻求。“龟为卜,蓍为筮”,筮则为占卜的一种特殊形式。占卜在人类中流行并非偶然,它跟植于人们头脑中的一种潜意识,即人对规律性的偏爱。宇宙万物是不是都有规律可寻,哲学有一点似乎可以确定,那就是人体的生理活动是有着所谓“生物钟”的规律性倾向:朝作晚睡,定时而餐,呼吸心跳,血液循环,乃至男女和合,延育后代。似乎莫不如此。如果说,人的生理活动是产生人意识基础的话,那么以如此有规律的生理活动所产生出来的意识必然潜伏着对规律的热爱和追求,这实质上也是维护生命的需求,故以了解、探索生命活动定轨的占卜是人们出于自身的需要,由于这涉及有关生命活动的一种普遍化倾向,因此占卜流行于世界各民族中间,绝非偶然。占卜作为一种行为方式已在中华先民的的行迹中表露出来。卜骨在仰韶文化及龙山文化中均有发现。这些卜骨上虽均无文字,但都有整刮及钻、凿、灼等占卜的痕迹。龟甲用于占卜的历史也一样的早,20世纪80年代在河南舞阳贾湖遗址里还发现了四件有着钻孔和刻划符号的随葬龟甲。因此,完全可以说,占卜是中华先民们的一种普遍行为。

文字中的占卜最早见于殷墟出土的甲骨文,因其文基本上与占卜相关。这些不辞大多是对祖先上帝的祭祀有关,“占卜原系古代礼制的组成部分,占卜的内涵也无不属于当时礼制。”(李学勤:《甲骨学的七个课题》,《历史研究》,1999年第5期)所谓“伏羲画卦,周公治礼,率先斯道,以惠其人,故立筮人建卜”。(于邵:《蓍龟论》,载《全唐文》卷四二九)将占卜与祭祀相结合而作为一种政治手段,商周是一致的。《周易》更是一部有特色的占筮书。其实,先秦的统治者无不与卜筮关系密切,正如《史记龟策列传》所云:“自古圣王将建国受命,兴动事业,何尝不宝卜巫以助善。自三代之兴,各据祯祥。涂山之兆从而夏启世,飞燕之卜顺故殷兴,白谷之筮吉故周王。王者决定诸疑,参以卜筮,断以蓍龟,不易之道也。”

我们说占卜是一种十分古老的文化现象,不是凭空想象和主观臆断。早在传说中的三皇五帝时代,占卜就已经出现。当然,有关的记载要么是后人追记,要么属于神话传说范畴,不足凭信。但有一点可以肯定,占卜术的出现至迟应该是在殷各种占卜算命术都有一定的理论基础,但就其本质而言,这些理论都是经不起检验或无从检验的。无论是用于国事政事还是用于个人,都是建立在占卜和问卜双方文化心理认同的基础上。

其一是受历史条件的限制,使人们无法完全认知他们所处的周围环境。天道的变化无常,人事的变幻莫测,使人们在潜意识中,总觉得在冥冥的世界之中还存在着一种超自然的神秘力量,仿佛它总是主宰着宇宙的万事万物,于是在他们的心灵上始终笼罩着一种笃信神灵的神秘氛围。由于卦爻符号系统和筮法的推演是对整个世界千变万化之万事万物的

高度概括，而卦爻符号之是受命于天的“圣人”所为，于是，卜筮成为了沟通神灵的主要途径。易占术作为一种具有宗教色彩的文化现象，无疑拥有其更现实的社会价值。在封建社会，统治阶级需用借助它来教化百姓、神化王权，对于一般普遍民众来说，也需要它来沟通神灵、了解神旨、主宰人生。失去它，就会在人们的心灵里留下无限的茫然和困惑，也就意味着失去了心灵的依托和自信。

其二是天人感应文化观念的认同。天人感应虽然到西汉董仲舒时才正式提出来，但作为一种文化观念，它早已渗入到人们的文化意识中。古时的各种占卜活动、天子祭天祭地，都是基于这样一种朴素的天人关系的认识，人世的一切都受天的支配，地的制约，人有休咎，天必示之。所以《易》有“天垂象，见吉凶”的说法。汉代大儒董仲舒将先秦人们对天人关系的认识明确化，提出了对中国文化产生了深远影响的“天人感应”说，把“天命”、“天意”渲染到无以复加的程度。天人感应在人们的文化意识中打上了深深的烙印，遇有突然变故，人们措手不及，就不自觉地想到了高高在上的天，“天呐！”正是许多人在无可奈何之际的一种下意识的感慨，反映出对不公平的天人关系的愤懑。由于相信天的存在，承认天对人的绝对主宰和人对天的绝对臣服，因此，不少人试图通过某种方式实现与天的沟通，通过对天人感应之兆的观察分析预知“天意”。占卜恰恰适应了求卜者的这种心理需要。在许多求卜者看来，那些由人为操作而得来的偶然现象都是天人感应的必然结果，因而对那些本属无稽的东西深信不疑。天人感应的文化观念超越了时空距离，在古今一切求卜者那里实现了认同。

其三是易占术从总体上讲是一种迷信，但在某些方面仍不乏科学合理成分。如《周易》的筮法，本身就是一种数理逻辑的推演。六十四卦的排列和卦爻的组合也代表宇宙万物变化的一大系统。欧洲数学家莱布尼茨的二进制制就是与六十四卦的卦位和卦序相通的，《周易》的卦爻辞也并非死板的占筮之辞，其中包含丰富的哲理性、思想性的东西，而且易占那依据卦爻象的变化推测人事吉凶的方法，其中就包含着严密的逻辑推衍和理智分析。后来象数理论的介入，又纳入了天文历法等科学成分。正是由于这些合理成份的存在，使易占术相对其他术数来说，更具有一定的可信性。文化意识形态的继承性和相对稳定性，常常地影响着一代又一代人的心灵。同样，积淀于人们意识深处的原始观念，也因为这种潜在的继承和稳定而延续下来。这种潜意识的继承和沉积，不需要外在因素的干扰，它是一种自然无形的行为过程。若想用外在的干扰来阻止这种继承和沉积，恐怕是无能为力的。

其四是宿命文化的观念的认同。中国传统文化的各主要流派对命运的解释互有差异，在儒家那里，命运就是天意的体现，所以，孔子把“畏天命”视为“三畏”之首，佛门信徒相信灵魂不灭，认为命运就是因果报应，道家另有高见，认为命运是“道”的运动：“死生、存亡、穷达、贫富、贤与不肖、毁誉、饥渴、寒暑，是事之变，命之行也。”（《庄子·德充符》）不论各家表述如何不同，但都承认“命有定分”。正因为如此，中国古代上自天子，下至黎民，言及命运，无不默然缄口，倘逢无力抗拒或无法解释的意外之事，莫不感慨“命该如此！”故有“死生由命，富贵在天”，“命中无有莫强求”之类的俗谚，这种宿命观念，对中国文化的形成，对中国人的行为模式和性格模式都有很大影响。有的人信奉宿命的文化观念，甘贫守贱，事事唯唯，一生恭谨，有的人虽然相信宿命，但认为“天意从来高难问”，率意而为，一生疏狂简傲。前者求真务实，后者浪漫放达。前者时时处处希望了解自己的命运和前途，以便把握自己，决定以后的行动，后者则很少求人预测命运，或者虽然预测，只是聊当一笑。同是相信命

运,态度却是两样,前者听之信之从之,后者则是姑妄言之,姑妄听之。在古代中国,敢于执反对宿命大旗的人极少极少,谁反对宿命的文化观念,谁就难免四面楚歌。在宿命论盛行的时代,无神论者是没有多大市场的。这也许是世界古代史的一种普遍现象,意大利科学家伽利略不就是为自然科学“开始从神学中解放出来”的哥白尼的“太阳中心说”提供了有力的证据,妨碍了教会的神学统治,而备受宗教法庭的迫害吗?多年来,我们虽然一直进行马克思主义教育,但传统的宿命观念的影响依然顽强存在,最近几年,一些人尤其是一些年轻人由于信仰动摇,反而被传统的宿命观念征服,成为年轻的宿命论者。这就形成了新的认同,即宿命文化观念的认同,正是这种认同为占卜术的延续和再生提供了文化基础。

(三)占卜的形成

占卜二字在商代甲骨文中便产生了,从字源学的意义上看,占卜与商代最为流行的龟卜巫术紧密相关。在甲骨文中,“卜”字有六种字形:𠂇、卜、𠂆、𠂇、𠂇、𠂇,甲骨文大师罗振玉指出:“象卜之兆,卜兆皆先有直坼而后出歧理。歧理多斜出,或向上或向下,故其文或作𠂇或作卜。”(参见《甲骨学文字篇·卜条》)也就是说,从字形上来讲,“卜”字来源于烧灼龟甲时产生的裂纹,是个象形字。至于“卜”字的读音,另一甲骨学老前辈董作宾指出:“既灼之后,其龟板炸然有声,是云龟语。”(参见《殷代龟卜之推测》)“卜”乃象龟板爆裂之声。“占”字甲骨文写作“𠂇”或“𠂇”,上为一卜字,下为一口字。《说文解字》解曰:“占视问兆也,从卜从口”,说明“占”字是对卜兆的解释或说明。

数术的主体是占卜,而占卜又分诸多类型和流派。这些不同形式的占卜,有些使用工具,有些不使用工具,有些是随事而卜,有些是循理推演,显得很不一样。比如式占用式,龟卜用龟,筮占用策,都是随事而卜并使用工具;而择日就没有工具,全靠查日书(古代的“黄历”),什么日子好,什么日子坏,都是事先规定。它们流行的程度也不一样,历代官方控制较严,主要是那些具有一定“技术”色彩因而形式也比较复杂的占卜(如占星和式法中的某些种类);而民间偏爱的则是那些速成立决、简便易行的占卜(如择日和测字算命)。

占卜的形式,第一,它是出于(或“迫于”)行动需要或心理需要做出的选择。《礼记·曲礼上》说占卜是用来“决嫌疑,定犹与”。第二,它是在行动之前预卜未来,带有预测的形式。近来人们多说占卜是“预测学”,但这种“预测”并不是周密计算、深思熟虑的结果,而有撞大运、走着瞧之嫌。第三,它以正反俯仰定吉凶,正可代表猜测的基本类型。因为任何猜测都有两种可能而“中”或“不中”;即使机率分配复杂化,出现多种可能,也还是逃不出这两大类。卜辞多取“对贞”,筮家常言“覆变”,古人喜欢讲一正一反,一阴一阳的“辩证法”,与此有关。这些是所有占卜的共同特点。

占卜的复杂化,主要是配数配物的复杂化,机率分配的复杂化,基本原理并不复杂,主要是一个“猜”字。

李零先生认为,卜赌同源,对了解占卜,赌博是最好的钥匙。赌博和游戏有关,这在全世界是普遍现象。在人类的各种游戏中,赌博是最靠运气的一种。它和专门捕捉机遇的占卜有缘,这一点也不奇怪,比较二者不难发现,它们对概率的设定,对机运的追求,从工具到方式到心理都酷为相似。

占卜的初衷是预测未发之事,但结果却往往是一种心理测试。例如比较商代和西周、战国的卜辞,我们不难看出,它们在形式上是不太一样的。商代卜辞有验辞,而西周和战国没有,反而多出表示愿望和可能的“思”(义如愿)、“尚”(义如当)等辞。后者对占卜的灵验

与否好象已不太关心,更关心的则是愿望的表达。特别是战国的卜辞,明明人已病入膏肓,卜人还要追问不休。战国时代的占卜,往往求愿胜于卜疑,特别是一般老百姓更是如此。只有荀子才看得比较明白,他说:“卜筮然后决大事,非以为得求也,以文之也。故君子以为文,而百姓以为神,以为文则吉,以为神则凶也。”(《荀子·天论》)我们有疑未决,不妨卜卜看,果然与否,别太当真。如果以为心想事成,结果往往是成不了。

李零先生从中国古代众多的占卜类别中,划分出三大系统,第一是与天文历算有关的星占、式占技术;第二是与“动物之灵”或“植物之灵”崇拜有关的龟卜、筮占;第三是与人体生理、心理、疾病、鬼怪有关的占梦、厌劾、祠禳等术。(李零:《中国方术考》,第88页,东方出版社,2000)这三个系统皆有古老渊源,可以反映原始思维所能涉及到的各主要方面:天地——动植物——人体、灵魂、疾病和鬼怪。

在《汉志·数术略》中,上述三个系统是以星占、式占为上,龟占、筮占次之,占梦等术又次之,可以反映汉代人的理解。但从考古发现看,龟卜、筮占兴盛于商代西周,而星占、式占则发达于战国秦汉,占梦、祠禳与原始巫术一脉相承。

(四) 占卜成立的条件

易象必然要走向易卜与易筮吗?回答此问题并非是必然与否的问题,而是自然与否的问题。上已陈述易象系统可以是一个宇宙图象、一套现象呈现,但此一宇宙图象与现象呈现除作为认识观察的对象外,自然也可以用来作为行为取舍的根据和变象的参考系统。如果一个人能够仅仅观象或查看图象就能判断其重大行为的取舍,此人必是有神赋的透视能力,否则便仅是推测和冒险而已。科学的决策方法是从过去经验测知未来,如经济发展之预测等皆是把统计法则当作引导的。古代的人并没有产生出现代科学的预测方法,加之卜的占筮情况往往是最单一和独特的,故必须依靠个人智慧来决定。易卜或易筮就是一种创造解释机会及解释资料和解释根据的方法。

其占卜成立的条件是:

1. 它无法用过去事例来投射(principle of ignorance)。
2. 问事者的处境为明显的不定(principle of uncertainty)。
3. 处境选择的充分独立与独一,常为价值意义的重大选择(principle of uniqueness)。
4. 个人选择与行为将影响事件的发生(principle of co-determination)。
5. 必须在短期内作出选择和决定(principle of urgency)。

易卜和易筮即针对此些情况发展而来,故占卜乃是在不确定的处境下所作的基于解释的自由抉择。要做此占卜,自然仍以具备一般对世界的认识为最佳。易象即提出此一世界景观(world-scenario)。故易卜与易筮即为相对此一世界景观的,亦可看作易象的宇宙图象所作的决策方法。从这一角度看,卜筮并非迷信,而是理性思维的产物。其成为迷信,乃是,经发展后相对科学和经验已有的成效和方法而言。今人许多事不必用占卜,因为可用科学认识来推测、预料。但并非所有价值决策都可以用科学作选择,在此情况中,卜筮仍可以有极高的重要性。再者,任何一种卜筮方法并非完美的,也不可能完美。因为若真有完美的卜筮方法,卜筮就成为万灵的决策方法了。然而完美与否完全取决于未来的成果,若真有完美的方法,就等于把不定之未来加以固定了,此有违易之经验。

成中英曾说明了卜筮的相对必要性,对易象系统转成为卜筮的根据,也就显而易知了。易象:是一种图象,卜筮是一种据图索骥,故为一种世界定位之举。每一卜筮即为每一件世

界定位之举。一则显示出了人之处境,再者显示出了个人选择及参予改变处境的潜力。从这一角度了解占筮,可以说占卜有占卜之逻辑,此必须在实际处境中加以理解,卜占方法的发明也是极其自然的事。

中国古代殷商即有龟卜,到商末周初产生筮卜。此处需指出的是龟卜与筮卜都是易卜,也就是以易的经验与易的图象为背景的。故无论龟卜与筮卜,如何应某种环境因素而具体发生,都是与易有关。商周的宇宙思想传统的基本一致性是要肯定的。吾人也可以说筮卜是西方周人原来就有的,正如东方的殷人原来就有龟卜一样。至于周后来取得天下后,逐渐用筮卜代替了龟卜,殷易也就逐渐转成为周易了。以上言三易之说,一方面指的是三代各有其易象系统,尽管这些系统单元都一样,但其排列可以不一样,解释可以不一样,故其取名可以不一样,其重视的中心起点和目标也可以不一样。另一方面,三易之说指的是与之相应的占筮方法。商人用龟卜,周人用筮卜(另有卜筮之说),这是吾人大致可以确定的。夏人是否用龟卜,吾人自然不可知,但如果参考《洪范》中箕子说的“天乃锡禹洪范九畴”的话,吾人可以假设卜筮在夏代也是有可能的:“七,稽疑。择建立卜筮人,乃命卜筮。”《洪范》中并明定龟从筮从的决策方法。在此一了解下,吾人可以说卜筮可能发展甚早,也许开始并非固定算计的方法,只是用的工具不同而已。到了商代,龟卜专业化了。到了周代,筮卜则成为专业,具备了《系辞》中所说的“大衍之数”的具有象的模拟性的种种数的计算方法。必须强调,龟卜与筮卜可以在商周时期同时并行采用,它表现了两套易卜的方式和方法。

若从数的应用于占卜来说,数在商周的发展是值得注意的。首先可以指出的是,我们可以将龟卜以五卜为极限。何以用五?此也许与五行之说有关,其来源可溯自初民对宇宙认识的范畴化。此见之于《洪范》所记,由五行,乃有五事、五纪、五福等分类,故五卜也就是对此五行传统的回应。有了这一类考察,到后来的筮卜,因其后来(也要因之说为后来)则作生数与成数之别;以1,2,3,4,5为生数,以6,7,8,9,10为成数,少用生数而多用成数以资与龟卜区分。在6,7,8,9,10的成数中,又以9、6为变之上限与下限。即逢9要变为8,逢6要变为7。何以9不变为10?因10的观念后起,而周人又以九为极限(且9变为10则天变可言了)。而6因与生数相区别,其能变为7是自然的变化;但6、8为偶数,7、9为奇数,奇偶的区分应是基本的。偶数的单位是2,故变的可能在于奇变偶、偶变奇,或奇乘偶而变偶(如:3×2而变6),或偶加奇而变奇,如7+2而变9。7→9代表量的增长的变,8→6代表量的减少的变。6→9与9→8则代表质的变。易变即指易的经验是兼含量变和质变的。值得注意的是,奇偶观念的决定,代表了动静、刚柔的决定,奇数代表单物,有运动而刚健的倾向,偶数代表偶物,有静息而柔和的倾向。这都是由现象经验决定的。如果再把动与刚看成阳与健的突出明朗,把静与柔看成阴与顺的表征,则奇偶可与阴阳整合是极其自然的事。

此处要说明的是,在6,7,8,9的筮数中,6,9是变数,而7,8是不变数的性质便可决定。至于后来发展出“大衍之数”的卜筮法,获得6,7,8,9数的筮数以成爻;自是一种象与数结合的结果。在此一了解下,吾人可以了解易数6,7,8,9除了有占卜的作用外,且有下列两项性质:

(1)7、8或6、9合为15。15乃成为天地之数。这是阴阳观念结合在一起的表示,有此表示,吾人可以了解到何以洛书以15为其整合数。洛书即代表天地之数,也就是代表天地的结合。

(2)6与9为变化之极限,故重卦之爻题,就是用6与9来表示。每一爻都有变的可能。爻之变化,或由9变8,或由6变7。故用6、9来分别说明爻性是适当的,但实际上爻变或不变,乃由筮数决定,故初六可以是7,上九可以是8。这是过去学者从来未加说明的。

从以上分析,吾人可以看到易数和易象有密切连锁关系。但吾人仍可区分象数与数象两类数与象的关系。讲象数的易学家往往未能将两者分开,因而造成混淆。以象为数,即用数来决定或表现象,即是数象。汉易中的九宫、飞伏、半象、互体,都可以用数的关系来表达。因为严格来说,整个卦都可以用数字来表示。自然,卦与卦的关系也可以用数的关系表示。但即使用数字,其所意含和传达的乃是象。当然也有一些情形明显的是以象为数,如以天干和地支为计算年月日的方法。天干和地支都是以象为范畴的,代表着一个生长过程,故具有浓厚的象的成分。因而吾人可说象中有数。但在易中的“太极”或“太乙”的观念以及两仪、四象、八卦等观念中,都是以数为象的,也就是数中有象。即使是“河图”、“洛书”之数,也可以说是更整体的,更抽象的代表了一种象或象的关系。我们可以举“洛书”来说明,“洛书”是 3×3 的方阵。如果问何以是 3×3 ?可以说这是代表了天地人三才的整体。 3×3 即表示天地人三者各种可能渗透交流的相互关系。但 3×3 乃是9个数,9个数之间要表现天地人的各种关系,自然要将9个数的关系加以调整,于是乃有全面平衡的“洛书”(图省略)

“洛书”的每一行数字相加都是15,但15代表何种意义呢?每行相加都是15又代表何意义呢?如果我们把15看成 $5+10$,到15代表的是生数加成数(6至10为成数)的总和,也就是生长的过程。如果我们把15看成是 $7+8$ 的总和,则7与8正是易筮稳定的阴阳数。如上所述,则15就代表阴阳稳定的结合了。最后三行三列以及对角二列都是15,正表示了一种阴阳全面与全息的大和谐。我所说的全息乃就15的构成方式而言。15的构成方式有8种,而每种都是不同的生数与成数的组合之和。

先秦时期的占筮易说,对后世易学影响极大。它的说解不仅成为后世象数易学研究的重要内容,而且也构成了后世象数易发展的基础。

(五)占卜的类别及占卜方法

占卜活动可以分成两大类。一类是对已出现,但意义不明的自然、社会或生理现象作出解释,如梦占、星占、气象占皆属此类。甲骨文中贞问风云,求乞雨水的条目前已多引,此处重点讲梦占的问题。做梦本是人正常的生理现象,是大脑中潜意识摆脱了意识的控制后一种自由的活动,是现实生活在人类头脑中一种曲折的反映。占人不了解做梦的生理机制,便对梦境中出现的奇妙、古怪现象产生了惊诧、迷惑、好奇、恐惧的心理。他们猜测梦中所见的人物是神灵的启示,是未来生活的前兆。可是梦境中生活的变化并不同于现实生活中的逻辑,其意义和指谓并不明显,因此便需要巫覡来详梦,进行“梦的解析”。甲骨卜辞中便留下了为殷王占梦的纪录,如:

壬午卜,王曰贞,又梦(《铁》26.3)

丙戌卜,贞、王梦示(《遗珠》513)

这些卜辞虽然没有记录下占梦的结果,但可以充分说明殷王对占梦的重视。其后出现的一些古籍,对商代梦占活动有了较为详细的说明。如《尚书·说命上》载:“(高宗)梦帝赉予良弼,其代予言。乃审厥象,俾以形旁求于天下。说筑傅岩之野,惟肖,乃立作相”。这是一个古代传说,殷高宗武丁梦见上帝告诉他,将赐他一位良臣来辅助朝政。他根据梦中所见到的人物形象,结果发现在傅岩之野正在筑墙的一名奴隶名说,于是任命他为国相,果然

成就了一番事业。这个梦很可能是武丁为破格选用人才而制造的舆论,但能为朝廷内外接受,说明梦占术在当时还是有相当影响力的。

占卜的另一类是在自然界并未出现什么征兆的情况下进行的。如统治者在进行战争、建筑、祭祀等重大活动以前,对自己的行动又感到缺乏把握,犹豫不决,他们也会命令巫覡来占卜。在原始社会中存在着动物卜、植物卜等占卜形式。到了商代,巫覡们便将原属动物卜的骨卜加以创造发展,形成了以龟卜为代表的殷商文化。在殷墟甲骨中,还保存了部分的牛、羊肩胛骨,上面有烧灼及书刻的痕迹,说明商代龟卜与原始动物卜的联系。在原始社会遗址中就发现过骨卜的材料,可能是原始人在烧烤兽肉时,兽骨上某些烧裂的纹路能预示某些先兆。不过,肩胛骨,腿骨等骨头太厚,不易开裂,因而逐渐为易于成象的龟腹甲取代。原始人的骨卜是简单的,没有什么前期准备及复杂的仪式,用后随即丢掉。但是到了商代,由于宗教已经演化成巩固统治的重要工具,职业巫师们便将简单的骨卜发展成一个复杂的过程。

卦占有灵棋占、易林占、太玄占、虚卜、皇极经世、铁板神数、易数一撮金、金钱卦等,下面略举数则。

1 灵棋占

灵棋占是古代占法之一,所以称灵棋占是因为用十二枚棋子作占卜工具。记载于《灵棋经》一书,用法是以梓木、枣木、檀香木做十二枚棋子,圆形,直径四分,厚三分。在四枚上面写“上”字(背面不写),四枚上面写“中”字,四枚上面写“下”字。棋子制作十分讲究,原书称“甲子日旋子,甲戌日书子,甲申日刻子,甲午日填珠,甲辰日人柜,甲寅日致祭”,并且规定凡是逢戌日不能占卜。占卜时先诵祝辞,祝毕,将十二棋子同时抛出去,落地的棋子面有的是“上”,有的是“中”,有的是“下”。按排列组合共计 125 种,所以有 125 卦。从抛掷的结果定出卦名,然后从《经》文中找出该卦卦辞、象辞。其卦象原理以三为经,以四为纬。十二个棋子象征十二月。“上”、“中”、“下”象征每季孟月仲月季月,各四枚象征四季,合起来代表十二神,“上中下”又代表天地人“三才”,“上”为君,“中”为臣,“下”为民。灵棋占也讲阴阳,奇数为阳,偶数为阴;阴阳又分老少,一为少阳,二为少阴,三为太阳,四为太阴。少阳与少阴配合关系称“偶”,太阳与太阴配合关系叫“敌”。如遇得“偶”则相悦,遇得“敌”则相争。它的变化形式和卦象分析法跟易卦原理相通。

2 太玄占

太玄占亦叫“太玄卜”。西汉扬雄《太玄》所创立的占筮方法。仿《周易》阴阳而作一、二、三赞,用符号一、一一、一一一表示;其结构分方、州、部、家四个层次,每方分为三州,每州分三部,每部分三家,每家一首。仿《周易》六十四卦作八十一首,每首由四赞组成。仿《周易》卦爻辞作首辞、赞辞。其“首”卦法用三十六策。其中三策为虚策,搁置一边不用。实用三十三策。第一步,在三十三策中取出一策,挂在指间,然后任意将其余策分为两份,用三策去除分开的两份,除到最后必有余数(余数如果是三,三也算余数),如果左手余数为一,右手余数也一定为一;如果左手余数为二,右手余数便是三;如果左手余数是三,右手余数便是二。把余数合在一起,只有两种可能,或是二,或是五。这样总数还剩三十或二十七。第二步是把剩下的三十或二十七策,按上述第一步的方法再演一遍。左右手余数之和仍然有两种可能:是二或五。这样,剩下的总数有三种可能: $30-1-2=27$, $30-1-5=24$, $27-1-2=24$, $27-1-5=21$ 。第三步将剩下的总数用三策去除,有三种可能性: $27\div3=$

9, $24 \div 3 = 8$, $21 \div 3 = 7$, 如得数为七, 就算“一”, 得数为八就算“二”, 得数为九就算“三”, 这样就得到了一赞(相当于一爻)。按上述办法重复四次, 就可以得到四赞, 从上至下排列, 即构成一首(相当于一卦)。每首有首辞。有九赞, 每一赞重迭一次, 即有应予一一、一二、一三、二一、二二、二三、三一、三二、三三九种情况, 称之为九赞, 系有九赞之辞。九赞之象叫“测”。太玄占即利用首辞和测的分析来判断吉凶。占法是“首位即位, 然后有阴阳昼夜经纬”。阳家则一、三、五、七、九为昼, 二、四、六、八、十为夜; 阴家则一、三、五、七、九为夜, 二、四、六、八、十为昼。经者谓一二五六七, 旦筮用; 纬者三四八九, 夕筮用。日中夜中, 杂用一经一纬。并规定旦筮和夜筮的不同用法。

3 虚卜

虚卜是潜虚占筮法的简称, 为北宋司马光所创。其法模仿《太玄》, 周易有六十四卦, 太玄有八十一首, 潜虚有五十五名; 易每卦有六爻, 玄每首有九赞, 虚则每名七变; 易卦有内外, 玄首有四位, 虚之体则有十等。易占法用蓍策四十九, 玄用蓍策三十三, 虚则用蓍策七十; 易揲以四, 玄揲以三, 虚则揲以十; 易之占主看“动”, 玄之占主看“逢”, 虚之占主看“变”。虚卜的具体方法: 取七十五蓍, 抽出五蓍不用, 实用七十, 经过分二、挂一、揲十, 然后先左后右, 观其余数以命卦, 分客主, 定阴阳。如“衰”, 一为主, 二为客。左揲先余一, 右揲后余二, 为先主后客为阳; 若左揲先余二, 右揲后余一, 为先客后主为阴。然后观其所合, 以“衰”命之, 既得其名, 又合揲。而又复分之, 阳则置右而揲左, 阴则置左而揲右。用七揲分, 以所揲之余数, 为所得名(卦)之变。然后观其“命图”之吉凶臧平而决断。阴阳所取断语不同, 阳则用其显, 阴则用其幽。生数纯者不可分阴阳, 成数纯者也不可分阴阳。皆揲之以七, 以其余数观其吉凶臧否平。

(五) 三式占

1 太乙

太乙为三式之首, 仿易理而作, 属易经象数之学。其方法大抵本于《易纬·乾凿度》太一行九宫法。采用五元六纪, 三百六十年一大周期, 七十二年为一小周期。太乙每宫居三年, 不入中五宫, 二十四年转一周, 七十二年游三周。太乙与遁甲不同, 遁甲为后天方位数, 乾卦为六宫, 巽卦为四宫, 太乙将宫位逆时针转 45°, 以乾卦为一宫, 巽卦为九宫(如图示)。太乙有阴阳遁局。年、月、日采用阳遁局; 时则采用阴遁局, 冬至后用阳遁局, 夏至后用阴遁局。阳遁第一局太乙始于一宫; 阴遁第一局始于九宫。岁太乙从上元甲子起始数, 为主公元零年, 积岁有 10153977 和 10153917 两种说法。太乙以一为太极因而生二目(主、客目), 二目生主客大小将与计神共八将, 与太极分阴阳两仪、两仪生四象, 四象生八卦相仿。

太乙方位

巽一	离二	坤七
震四	五	兑六
艮三	坎八	乾一

2 奇门遁甲

奇门遁甲, 亦称奇门, 为三式之一。周秦时期叫“阴符”, 汉魏时期名“六甲”, 晋隋唐宋称“遁甲”, 明清以后叫“奇门遁甲”。简称“奇门”或“遁甲”。奇门遁甲的神秘奥妙之处均藏

在八卦和甲子之中。“奇门”按时间分为年家奇门、月家奇门、日家奇门、时家奇门；按推算方法分为活盘奇门遁甲（排宫法），飞盘奇门遁甲（飞宫法）；按用途又为数理奇门、法术奇门等。有说是仿易理而作，有说始于黄帝，盛兴于南北朝。由于以休、生、伤、杜、景、死、惊、开为八门，故称“奇门”。在演变过程中，甲经常隐蔽不见，故称“遁甲”。奇门遁甲演变方法是，以乙、丙、丁为三奇，以戊、己、庚、辛、壬、癸为六仪。推算方法采取造式三重法：上层象天，名为“天盘”；中层象人，名“人盘”；下层象地，名“地盘”。随冬至、夏至立阴阳二遁，一顺一逆以布“三奇”、“六仪”；观察其临之处，来推占天、地、人事的吉凶，作为趋避。

3 六壬

六壬亦称“大六壬”，与“太乙”、“奇门”并称“三式”。六壬之名来源于天干壬、癸二字。壬为阳水，癸为阴水，依据“含阴取阳”的原则，则称之“壬”。“六”的来源因六十甲子中含有壬的干支有六个（壬甲、壬午、壬辰、壬寅、壬子、壬戌），故称“六壬”。“六壬”法则源于《周易》，对应六十四卦有六十四课，课体一定，课式有二千九百八十五万九千八百四十种，具体占法是根据用事时的年、月、日、时的天干地支，运用天盘、地盘等运算工具，按照五行生克规律，定四课、取三传，起贵人，然后占断日常生活中的吉凶祸福。

（六）四柱命学

四柱命学亦称“子平命学”、“八字”、“生辰八字”。因为用天干、地支相配标出一个人的出生年、月、日、时四项，每项天干地支各一字，四项共计八字，故名“八字”。这四项又分别称之为年柱、月柱、日柱和时柱，所以亦称“四柱”，应用中有以年柱或月柱为主，但多以日柱为主，以年干支代表祖基，月干支代表父母，日干代表本人，日支代表配偶，时代表子嗣，再取命宫、胎元、大运、小运、流年，配合行年太岁、月令等五行生克制化，决定休咎。目前农村盲人算卦、一些专业人员多用此法。

神学天命论认为，自然界和人类社会的最高主宰是至上神“上帝”或“天”。天是有意志和感情的，天的意志和感情经常通过自然现象和社会人事表现出来。人们如果通过特定的方术窥测出天的意志和感情，就可以按天意行动，做到避凶趋吉。商周以来设在国王周围的巫、祝、史、卜的重要任务就是运用各种占卜方术来探测天意，向统治者预告吉凶。汉代从董仲舒以后，儒者以天命论来解释天人关系的做法十分盛行。鼓吹君权神授和天人感应，同样把占卜方术置于重要地位。

先秦以来所流行的占卜方术主要有以下几种。这种方术在封建社会各个时期都不同程度地存在着。

1 卜筮

卜筮早在我国奴隶社会初期就产生了。卜有种种方式，商周以来最常用的方式是钻灼龟甲和兽骨，视其纹络来进行占卜。我国近代以来在殷墟发现的大量甲骨文，就是殷商王室占卜的记录。筮是用蓍草进行占卜。二者往往同时使用。《尚书·洪范》记载周初商王族箕子向周武王提出治国应当注意的八件大事（八政），其中第七件大事就是“稽疑”。说明卜筮在国王决策中的重要地位。这里举出六种情况，如果国王、卿士（朝臣）、庶民之中有一方表示赞同，而其他二方不同意，但卜、筮是吉利的，都是可以做的；如果卜、筮都不吉利，即使三方都赞同，事情也不可做。当时人之所以这样看重卜筮，正是因为把卜筮看作是神意的象征。

据《周礼》记载，周王室设有“太卜”、“占人”的官职，负责卜筮吉凶。朝廷设“龟人”专门

养龟,按特定方法取龟甲。朝廷每逢祭祀或举行重大活动,都要向上帝和祖先占卜吉凶。各诸侯国也设专人主管卜筮。

秦汉朝廷皆设太卜官。秦始皇焚书坑儒时,唯有“医药卜筮种树之书”不焚。他晚年听说“今年祖龙死”的谶言,即求卜,“卦得游徙吉”,于是远游,最后死于途中。汉朝吕后死后,丞相陈平、太尉周勃派人迎代王刘恒(文帝)为帝,代王先占卜得吉兆,才决定入京即位。汉武帝重占卜,重用一大批占卜者,北击匈奴,西征大宛,南伐南越,都先进行卜筮。有时赏给卜者钱数千万,卜者邱子明富贵腾达,显赫一时。据《史记·日者列传》,当时占卜方法多种多样,有用五行占卜的,有据月和十二辰定吉凶的(建除家),有以十二辰神灵定吉凶的(丛辰家),还有用日历(历家)、天人感应论(天人家)、太一神(太一家)等占卜吉凶的。据《后汉书·方术列传》,当时占卜术更是五花八门,有“七政”(日、月五星占验术)、“遁甲”(用天干占卜)、逢吉(应人所问而占卜)、挺专(折竹而卜)、孤虚(用天干地支搭配日辰占卜)等。

2 望气和风角

我国古代人民在从事农牧业生产中认识到风云变化和天气、季节有密切关系,因而很注意对风云的观测。但限于当时的生产力和科学认识水平,人们对风云的观测难以摆脱宗教神学的影响,形成神秘主义的望气和风角学说,认为从中可以预测社会人事的吉凶祸福。

望气是根据云气的色彩、形状和变化来占验人事吉凶的一种方术。《吕氏春秋·明理》说在乱世,“君臣相贼,长少相杀,父子相忍,弟兄相诬”,就会在云气的形状上表现出来,有的“若犬、若马、若白鸽,若众车”;有的“其状若人,苍衣赤省不动”等等。汉代,有个叫王朔的人善于望气。《史记·天官书》对望气的方术作了介绍,说仰望云气可达三、四百里,发唱歌登高可看得更远,根据云气形状可判断吉凶顺逆。如果两军对垒而战,云青白色而前面稍底,就会“战胜”;云前面赤而稍仰起,将“战不胜”。汉文帝十五年(公元前165年),赵人望气者新垣平对文帝说:“长安东北有神气,成五彩,若人冠冕焉……天瑞下,宜立祠上帝,以合符应。”(《汉书·郊祀志》)文帝于是在此地立五帝庙。望气者认为,在日旁及皇帝所在的地方都有一股非同一般的云气,叫做“天子气”。《洛书》说:“有云象人,青衣无手;在日西,天子之气。”(《史记·天官书》正义引)还认为,凡是命里注定要当皇帝的,即使没有即位,他周围也有五彩绚丽的“天子气”。《史记·项羽本纪》载,范增劝项羽设“鸿门宴”,把刘邦杀死,说:“吾令人望其气,皆为龙虎,成五彩,此天子气也。急击勿失!”

风角是依据风的方向、强弱、状态和声音来进行占验吉凶的一种方术。《后汉书·朗顓(yī)传》注说:“风角谓候四方四隅之风,以占吉凶也。”《史记·天官书》说汉代著名占岁者名魏鲜,他每年正月初一从风向、风力来占验一年气候和农事的丰歉情况。《唐开元占经》卷九十一保留了一些材料,说占候风者,要在高旷的土山上立竿,用鸡毛编成“羽葆”,吊在竿上,根据它测到风向、风力,进行占验,按不同情况可判断出“祥风”、“灾风”、“大兵将至风”、“早火风”、“大水杀人风”等等。

3 占星术

占星术,又叫占星学,是一种基于天人相关的信仰,依据星象占卜人事的方术,但在古代也未尝不是一门学说。占星术(astrology)和天文学(astronomy)一样,都起于对星星的考察,它们的前缀(astro,希腊文 αἶστρον)就是有关星的意思,星兆(astromancy)也是如此。占星术是中国人的叫法,占本来就是观察,而天文的“文者,象也”(《淮南子·天文训》注),因此占星术又有星相(通象)术之称。占星术(包括星兆)和天文学的严格区分据说是迟至

公元六、七世纪以后的事。

中国的占星术,基本上只能归于皇家宫廷圈子里的御前方术,成为帝王所掌握的秘密武器,为了防止“泄露天机”历代统治者三令五申严禁民间习之,有关星象的解释权更是决不假人的。从这些迹象,不同的社会、文化背景对占星术的影响还是依稀可见的。我国早在远古时代就已注意观察天象,逐渐形成了古天文学,从而制定历法,指导农业生产。《周易·系辞》载:“古者包牺氏之王天下也,仰则观象于天,俯则观法于地。”《尚书·尧典》说尧“乃命羲、和,钦若昊天,历象日月星辰,敬授人时。”《史记·天官书》说,在高辛氏以前掌管天文星象的是重、黎、唐虞时是羲、和,夏代是昆吾,殷商是巫咸,周朝是史佚、苾弘,春秋宋国是子韦,郑国是裨灶,战国时齐国是甘德,楚国是唐昧,赵国是尹皋,魏国是石申。汉代司马迁的父亲司马谈在汉初任太史令,曾跟天文家唐都学天文。

中国的占星术自有其特色。国人历来就信奉“天人感应”的观念,推崇天人合一,视天象为天命的表达者,“天垂象,见吉凶”(《易·系辞传》),以象征国家前途之祸福、君王德行之臧否。人们将天空的星辰比附朝廷的命官,按照阴阳五行等神秘主义学说,观察日月五星于三垣二十八宿和十二星次的行迹,以及日月薄蚀、彗孛飞流等异常天象;再通过确定的分野(分野,一种将星宿与地上区域对应的占星方法。可参见《中国大百科全书·天文学》有关条目。)占卜对应州国的事件。中国占星术大约成形于春秋战国年间,多以星兆为主。值得一提的是,占星术在中国几乎完全仰附于皇室官方,属于政府所设天文机构向当局提供咨询的例行公事,具有明显的御用性质。江晓原在其《天学真原》一书里对占星术在中国古代国家生活中的作用给过精细的分析与论述。例如第三章《天学与王权》,涉及占星术在古代中国特殊地位的六个方面。而依我们的看法,又尤以其中三方面最堪重要,即:(甲)在历代官史中之特殊地位;(戊)天学家以及天学机构的特殊地位;(己)历代对私藏、私习天学之厉禁。如(戊)中说:“天学机构是政府的一个部门,供职于其中的天学家是政府官员。”不过这段话也可以作如是解:占星术是历代王朝为满足通天之需所建立的专门知识,而占星者则是掌握该门知识的专职人员。又知(甲)对二十五史的志类作了考察。考察表明:在绝大多数官史中涉及占星内容的志有三种,即天文律历和五行。(江晓原:《天学真原》,第56、34页,辽宁教育出版社,1991)若按江氏方法进一步对十八史给予统计还会发现,志类总数为191,其中占星类志数共50,占总数的25%强。换言之,在中国古代全部官方知识系统中,对占星术来说,四者有其一。

尽管我国古代天文学在观测日月星辰天体变化和制定历法方面取得了重大成就,为世界天文学作出了卓越贡献,但由于朝代的限制,天文科学与神秘主义的占星术曾长期交织在一起。由于当时科学水平不高,人们对天体构造和实际运行规律认识不够,特别对一些罕见的天象如日食、月食、彗星、流星雨、新星等,对五大行星视运动(天文学把从地球上所观测到的天体运动称为“视运动”)中的顺行、逆行和停留的复杂现象,还作不出科学的解释,因而认为各种天象是天帝意志的表现。汉代董仲舒及一些今文经学家,也是星象占验家。《史记·天官书》、《汉书·天文志》、《后汉书·天文志》中也包含不少占星术成分。西汉末年及东汉初年出现的大量谶纬图书中,有不少就是讲星象占验的。《汉书·艺文志·天文家》说:

天文者,序二十八宿,步五星日月,以纪吉凶之象,圣王所以参政也。《易》曰:观乎天文,以察时变。

说明了占星术的由来。

总之,在占星家看来,日月星辰有规律的出没是上帝安排的次序。一切天象都是上帝意志的表现,日月食及彗星、流星等罕见天象是上帝对世上最高统治者的谴告。占星者的责任是通过观察天象把天意及时告诉最高统治者,要推行善政,避免暴虐统治。

占卜既然与超世俗的东西打交道,就需要借助神秘气氛的渲染,造成与神对话的声势,占卜者一般都善于随机应变,利用特殊的戏剧性场合和道具,给人留下深刻的印象,以博取求卜者的敬畏和信服。

此外,不同的文化传统对占卜类型的取舍也有一定的影响,在古代地中海文明时期,希腊人就比较倾向于“直观”或“神谕”式的占卜;埃特鲁斯坎人则更注重系统化了感应占卜。前者似疏远于权力核心,以在民间流行为主;后者却几与美索不达米亚地区的占卜相似,服务于皇家,以权势为重。而罗马人采取了折衷态度,他们的占卜既不占据社会生活的显赫位置,也没有流于蛮俗,却兼有两家之特点,这种风格尤其迎合了后世欧洲大陆的思潮。

有关占卜的效用总是与其动机密切联系的。从根本上说,早期人类为了摆脱自己在命运主宰面前无所作为的寂寞感,需要借助于某种方式谋求心理上的平衡,或者寻找增强信心的精神寄托,人们谋略通过占卜的参与,有所决疑,有所预测,而达到那些目的。占卜术之持续久远,其实都与这种心态仍然有关。

(六)卜筮在认识史上的地位

我国的古代卜筮在记录卜筮过程、卜筮经验的典籍文献中蕴含有许多积极的东西,在认识史上有极其重要的意义。严耀中在《传统文化中的卜筮与儒家》(《学术月刊》,2001年第7期)论述详细,可资借鉴,深化对该问题的认识。

1 它使人类的认识形象化、符号化

《周易·系辞下传》说:“是故易者,象也,象也者,像也。”这是对易书在认识论上所作的精辟的概括。只要认真地看一看,就可以发现,构成易书的各个基本要素,都是与象和符号分不开的。我们知道,八卦是反映八种事物的现象和形状,六十四卦是反映六十四种事物的现象和形状。所以说,“八卦以象告”,“八卦成列,象在其中矣”,“极天下之赜者存乎卦”(均同上)。卦有卦象。爻有爻象。表现占卜结果的吉、凶、悔、吝等是象,表现事情可行不可行等的概念也是象。所以《周易·系辞上传》说:“是故吉凶者,得失之象也。悔吝者,忧虞之象也。变化者,进退之象也。刚柔者,昼夜之象也。”总起来,这就叫做“圣人设卦观象”。

何谓象?《周易·系辞上传》说:“圣人有以见天下之赜,而拟诸其形容,象其物宜,是故谓之象。”孔颖达《正义》说:“圣人有以见天下之赜者,赜谓幽深难见,圣人有其神妙,以能见天下深赜之至理也。而拟诸其形容者,以此深赜之理,拟度诸物形容也。见此刚理则拟诸乾之形容;见此柔理则拟诸坤之形容也。象其物宜者,圣人又法象其物之物所宜。若象阳物宜于刚也;若象阴物宜于柔也,是各象其物之所宜。六十四卦,皆拟诸形容象其物宜也。若泰卦比拟泰之形容,象其泰之物宜,若否卦则比拟否之形容,象其否之物宜也,举此而言,诸卦可知也。”

那么,象是怎么来的?用现代的语言来说,它是通过人们对客观事物的观察和接触,而使之在人脑中形成的一种反映,也就是说,是经过人脑加工制作过的观念事物的形象。再进一步问,取象的目的是什么?在当时来说,就是象事知器;象事以制器。用现代语言来说,是通过象事知器,制器来为人们认识世界和改造世界服务,来为满足人们的生产和生活

的需要服务。

那么,通过什么办法把象表现出来的呢?以及怎样使这些“象”在人们之间进行交流呢?这就是符号,“——”和“— —”,这两个符号组成代表各种具体事物的卦和爻。每一卦“——”或“— —”只能出现三次,在不重样的原则下,出现八种不同的摆法,这就是八卦,八卦象征八种不同的事物。这就是,乾,象天;坤,象地;震,象雷;巽,象风;坎,象水;离,象火;艮,象山;兑,象泽。这八种符号象征或代表的是八种自然现象,还没有人事,也还没有反映卦与卦之间的相互关系,还没有反映事物的发展变化。但是,这八种自然事物或现象,已为各种事物的产生及其发展变化准备了条件。随后又把这八种符号“重之”,就出现了六十四卦细分下去,可以出现许多变化,因为本文不是专门探讨这个问题的,所以在这里就不细分了。正是由于把八卦加以“重之”,这些卦或符号,就不仅能够反映和代表自然界的各种不同的现象和事物,而且能够反映和代表人和人之间的各种不同的现象和事物。同时,事物的联系也出现了。这说明,“重之”不是一种无聊的游戏,而是一种要用简单的符号来代表和反映最复杂的事物所作的努力。大家知道,“——”和“— —”这两个符号是再简单不过的了,而通过这两个符号所代表和反映的事物却是最复杂最广大的。正如《周易·系辞下传》所说:

《易》之为书也,广大悉备,有天道焉,有人道焉,有地道焉。兼三材而两之,故六。六者非它也,三材之道也。道有变动,故曰爻。爻有等,故曰物。物相杂,故曰文。文不当,故吉凶生焉。

又说:“百物不废”。“百物不废”和“广大悉备”这两句话就是对“——”、“— —”这两个符号所代表的事物的概括。在《易》中,它之所以能把那样复杂众多的事物传达给人们,使它们能在人群中交流,就是依靠这两个符号,以及把这两个符号反复“重之”而产生的各种不同的变化。我们知道,“——”这个符号,《周易》说它代表乾,“— —”这个符号,说它代表坤。乾、坤,或“——”和“— —”这两个符号,在《易》书中占有极其重要的地位。上面已经说到,易的一切变化,均由此而生。《周易》在人类认识史上的地位,是大家公认的。我们承认《周易》在人类认识史上的地位,就必须首先承认“——”和“— —”这两个符号的发现和应用在人类认识史上的意义。

2 它使事物数量化

《左传·僖公十五年》有所谓“筮(著),数也。”用蓍草来预测吉凶,都表现在蓍草成卦所得的数上。有人说,象、数、理,是《周易》这部古代预测典籍的三个基本要素,这是有道理的。事实正是这样,《周易》除了诸象之外,就是诸数和理了。如说:“参天两地而倚数”,“极数知来谓之占”;“数往者顺,知来者逆,是故易逆数也。”该书有时还把数和象结合在一起来强调。如说:“参伍以变,错综其数,通其变,遂成天地之文,极其数,遂定天下之象”;“易有四象,所以示也”。这里所说的“四象”,有人说就是七、八、九、六这四个数字。这说明象和数是有机地联系在一起的。七、八、九、六这四个数字,是运用“大演之数”,经过“三变”而得出来的,这叫做“四营”。七、九奇数为阳,八、六偶数为阴。七为少阳象春,九为老阳象夏;八为少阴象秋,六为老阴象冬。七、八为不变之数,九、六为宜变之数。在《周易》的六十四卦中,每卦都有六爻,爻也都是以数字来表示的。奇数用九来表示,如初九、九二、九三、九四、九五、上九,还有用九等等;偶数用六来表示,如初六、六一、六二、六三、六四、六五、上六,还有用六等等。这些都是《周易》的爻数。离开这些数,就没有八卦,没有六十四卦,也

就没有“易”。

这些数也有其实际内容。在每一卦的六爻中，每一卦都代表一种或一个事物。譬如“临卦”，它是坤上兑下。这个卦有一个中心意思，就是该卦的象辞所说的：“泽上有地，临。君子以教思无穷，容保民无疆。”它主要讲的是政治。在这卦的六爻中，每一爻又各自有不同的含义。这卦的初九这一爻说：“咸临，贞吉。”这里说的“咸临”就是宽和的政策。因为多数群众“志行正”，所以对他们的政策就宽和。九二这一爻，虽然也是“咸临，吉，无不利”，但内容就不同了。这里说的“咸临”就是威严的改革了。因为有些群众“未顺命”，所以对他们要用威严的改革，这也没有什么不利。六三这一爻说的是：“甘临，无攸利，既忧之，无咎。”原义是，用甘美谄佞影响政治，这不是好事，但认识了它的危害，注意改正，也不会出大乱子。六四这一爻，说的是“至临”，即亲自管理政治。位当也，所以无咎。六五这一爻是“知临”，以明察处理政治，这是大君之宜，吉。上六这一爻是“敦临”，即以忠诚对待人民，所以也不会犯错误。总之，在六十四卦中，每卦每爻或每个数，都代表一定的事物。

从以上分析中，我们可以看到，《周易》在把事物数量化的过程中，既运用了变数（如九，六），又运用了不变数（如七、八），既有顺数，又有逆数。顺数为已知之数，逆数为求知之数，未知之数。即所谓“易逆数也。”在《周易》中也有形式化的一些基本量，那就是七、八、九，六这四营。但是总的说来，我们应该重视的是古人把事物数量化，即用数量代表或表示很多复杂而具体的事物的这一事实。尽管古人还不知道物质的分子结构和原子结构，还不能对物质作科学的数量化的分析，但是，他们却是已经懂得把一些具体事物分成许多因素，部分、层次、等级和阶段。这在当时是难能可贵的。

3 它使事物系统化

我们知道，所谓系统，它有三个主要的特征，即：整体性、综合性、最佳化。这在《周易》这部著作中，是体现出来了的，尽管它还是质朴的、原始的。八卦的最基本的符号是“一”。而“一”则是数之始，是序数中最小的一个数。但是，它却是一个无所不包的最大的系统。说它大到不能再大，从范围讲，没有什么东西能大于它。说它小到不能再小，是因为任何小于一的数字，都须用大于一或多于一的数字来表示。譬如说把一分开，这是最简单不过的了，可是这就成了“——”或二了。如果再分，那就成了三、或四，或更多更大的数了。

“——”作为数字，只要是头脑健全的人，谁都能很容易地说出来。但是，对于“——”的含义，并不是所有的人，都能说得出来的。许慎在《说文解字》中说：“惟初太始，道立于一，造分天地，化成万物。”与此有关的，还有“太一”、“太初”、“太素”、“太极”等，都是讲“——”的含义的。《庄子·天地》中曾说：“主之以太一”。成玄英疏：“太者广大之名，一以不二为称，言大道旷荡，无不制围，括囊万有，通而为一，故谓之太一也。”《庄子·天瑞》中说：“太初者，气之始也，太始者，形之始也，太素者，质之始也。”太初、太始、太素，都与太极有关系。对于太极，在《周易》中有比较具体的解释。系辞上传说：“易有太极。”这是说，在天地未分之前，元气混而为一的状态，就是太极。所以《周易·系辞上传》中说：“是故，易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大业。”。还有前边曾经引用过的，所谓“《易》之为书也，广大悉备，有天道焉，有人道焉，有地道焉。”还有“其道甚大，百物不废”。很清楚，“易有太极”，“太极”就是一。“太极”生“两仪”，就是一分为二，天地初辟；有了天地，就有了金、木、水、火四象，土在中央，即所谓“两仪生四象”。金、木、水、火又象四时，于是就有了春、夏、秋、冬四季，就有了万物，有了人事，有了事业和吉凶福祸。可见，这是一个

无所不包的大系统。如果说整体性,这是最大的整体,如果说综合性,这是最大的综合。

还应该看到,在“——”或“太极”这个大系统中,天、人、地又各成系统。我们知道,在《周易》中,“——”又代表乾,代表天。而在八卦中却把三个“——”合成一个乾卦,即“☰”。这说明天是无限高,天有很多层的。同时,天又有日、月、星辰,等等。说明天是一个系统。地也是一个系统。在八卦中,“— —”代表坤,代表地。也是用三个“— —”合成一个坤卦,即“☷”。这说明地是极其厚的;有极大的载物能力,有无穷的宝藏。它除了有山川河海而外,还繁衍滋生万物,等等。人同样是一个系统。人有男有女,有老有少,夫妻,父子,兄弟姊妹,亲戚朋友,君臣上下等等。不仅如此,就是人本身,也是一个系统。《周易·说卦传》说:“乾为首,坤为腹,震为足,巽为股,坎为耳,离为目,艮为手,兑为口。”这也就是所谓“近取诸身”。人的自身,又是一个由头脑、躯干,四肢,五脏,六腑等所组成的整体。宋代理学家杨简有一篇文章,叫作《己易》。就是用人的自身作为一个整体来说明宇宙间的万事万物的。杨简在《己易》中说:“包牺氏欲形容是已不可得,画而为——。……是可以形容吾体之似矣!又谓是虽足以形容吾体,而吾体之中又有变化之殊焉,又无以形容之,画而为——。一者吾之一也,——者吾之一——也,可画而不可言也,可以默识而不可以智知也。一者吾之全,——者吾之分也。全即分,分即全也。”杨简就人体的各部分之间既分又合,既合又分,分中有合,合中有分的描述,对于系统论来说,不无可取的地方。

作为古代预测手段的八卦、六十四卦,对于一个系统、一个整体及其各个部分的有机联系的设想和说明,尽管有许多牵强之处,但是,这种努力是好的。

至于最佳化的问题,应该说这是《周易》中注意的一个中心问题,或者说是整个古代预测所要注意的一个中心问题。大家知道,古代占卜,每次都是有结果的,而占卜的结果,大多是不相同的。概括起来,有吉、吝、厉、悔、咎、凶这六个等级。所谓吉,许慎在《说文解字》中说:“吉善也。”它象征福祥。所谓吝,当借为遴。《说文》解释说:“遴,行难也。”它象征艰难。所谓厉,《广雅·释诂》说:“厉,危也。”它象征危险。所谓悔,《说文》解释说:“悔,恨也。”它象征悔恨。所谓咎,《说文》解释说:“咎,灾也。”它象征灾患。所谓凶,《说文》解释说:“凶,恶也。”它象征祸殃。这六种不同的结果,就是要人们有个思想准备,以便采取措施,趋利避害,化险为夷,以取得最佳的结果。这说明最佳化是预测的主要的目的和任务。

4 它使事物模式化

从《周易》所提供的资料来看,它的六十四卦,应该说,每卦都是一个模式。说它是个模式,因为每卦都是由各自不同的卦象、卦辞、爻象、爻辞来构成。也可以说,每卦都有各自不同的卦象、卦德、卦位。所谓卦象,就是每卦所构成的物象。如乾象天,坤象地,坎象水,离象明(火)等。所谓卦德,就是从卦象中引申出来的义理。如乾,刚;坤,柔;比,乐;师,忧;等等。《周易·杂卦》整篇都是讲的卦德。如乾、坤两卦中,有所谓“天行健”;“地势坤(顺)”的话。前者,“天”是乾卦的卦象,“健”是乾卦的德;后者,“地”是坤卦的卦象,“顺”是坤卦的卦德。所谓卦位,就是《周易》中每卦都有六爻,这六个爻各在全卦中是怎么个位置,各构成怎么个样子等。如“天尊地卑,乾坤定矣,卑高以陈,贵贱位矣”。这是讲的卦位;所说:“兼三才而两之,故‘易’六画而成卦,分阴分阳,迭用柔刚,故‘易’六位而成章”,也是讲的卦位,所说:“二与四,同功而异位,其善不同;二多誉,四多惧,近也;柔之为道,不利远也”,“三与五同功而异位,三多凶,五多功,贵贱之等也”,等等,都是讲的卦位。卦象,卦德,卦位,这就是一个模式。在《周易》中,每卦都是通过这些不同的因素、成分,来向占卜的人们显示休咎。

也就是告诉人们占卜结果的好坏,可行或不可行等。

在《周易》中,还有一个贯串全书的模式,那就是,万物都是由“——”和“— —”两个符号所表示,万物都是由这两个符号所代表的乾和坤来产生和组成。所谓“立天之道,曰阴与阳;立地之道,曰柔与刚;立人之道,曰仁与义。”就是这个道理。大家知道,《周易》的八卦及其所代表的八种事物,它们并不是平列的,而是有差等的,并且还有亲缘关系。其中乾、坤是父母,震、巽、坎、离,艮,兑六个是子女,都为乾和坤这两位父母所生。这也就是《周易·说卦传》中所说的:

乾,天也,故称乎父。坤地也,故称乎母。震一索而得男,故谓之长男。巽一索而得女,故谓之长女。坎再索而得男,故谓之中男。离再索而得女,故谓之中女。艮三索而得男,故谓之少男。兑三索而得女,故谓之少女。

这种发生论,在《周易·序卦传》中也有阐述。它说:

有天地,然后有万物,有万物然后有男女,有男女然后有夫妇,有夫妇然后有父子,有父子然后有君臣,有君臣后有上下,有上下然后礼义有所措。

如果溯源而上,寻根究底,还是都归结为乾坤,都归结为“——”和“— —”。

《周易》中的另一个模式,就是这些成对的事物,并不是彼此孤立的,或静止不变的,而是交互作用,不断发生变化的,在六十四卦中的每一卦,只要其中的一爻或几爻发生了变化,这一卦的性质就会改变,变成另外不同性质的一卦。这就是所谓“一动则变”的模式。《系辞传》曾明确地指出:“以动者尚其变”;“参伍以变,错综其数,通其变遂成天下之文”。同时,我们还应看到,在各卦中显示休咎的一个重要标志,就是要看相互对立的事物是否发生变化,是否发生交感。发生变化或发生交感的就吉,否则,就不吉,或凶。最明显的例子,就是“泰”和“否”这两卦。泰卦的卦义为交通顺遂。为什么呢?泰卦的卦辞说:“天地交,泰。后以裁成天地之道,辅相天地之宜,以左右民。”而否卦则相反。否卦的卦义则为否塞隐避。为什么呢?否卦的卦辞说:“天地不交,否。君子以俭德辟难,不可荣以禄。”在《周易》中还有其他一些模式,限于篇幅,在这里就不多说了。

(七) 占卜成败的一些历史大事

苗体君在《巫术成败了多少历史大事》(《文史天地》,2004年第12期)记载了这样几个故事,以说明占卜或巫术在历史上的一些影响。

一个就是有着雄才大略的一代帝王赵匡胤,死在了一位道士为他编织好的圈套里。公元976年2月,宋太祖遇见了从前预言他能当皇帝的那个道士,就请道士算一下他可以活多少年?道士却神秘地说:“要是今年农历十月二十夜间是晴天,您还可以活12年;若是那天晚上是阴天,那您就要准备后事了;若是那天晚上有大雪,便是您归天的时候。”

到了十月二十晚,天降大雪,太祖的心理一下子全部垮掉了。他急急召来他最信任的弟弟赵光义,赵光义在太祖不备时,在酒中下了毒药,太祖最终死掉了。原来那道士与赵光义早有阴谋,凭着道士精通天文才导演出了这幕“太祖的死”。

还有一位受害者便是明末的崇祯皇帝。历朝的最后一位皇帝多是亡国之君(亡,使动用法,指国君自己妄为使国家走向灭亡),而独有崇祯史学界均认为:他是唯一一位不具备亡国之气的皇帝,他比较恭俭而且非常勤政,但他的前两任皇帝的无能早已使明朝大伤元气,李自成的农民起义军为了尽快瓦解明王朝的江山,派军师宋献策扮成测字先生对崇祯实施“攻心术”。

1644年3月李自成兵逼北京，寝食不安的崇祯帝与太监王承恩出皇宫散心消愁，碰到了位测字先生，此人便是李自成的军师宋献策。宋打量了崇祯及身边的太监，便已心中明白了。心神不定的崇祯便让王承恩去占卜吉凶，王承恩先写了个“友”字，测字先生说“友”字去掉上部，便成了一个“反”字，照字形来瞬，恐怕“反”要出头，有成功之意。崇祯大吃一惊。

王承恩随手又写了一个“有”字，测字先生沉默不语，在王承恩的催促下说：“有”字上面是“大”字少一捺，下部是“明”字少个“日”，这分明是说天下将有大变，大明的日子已到了尽头。

这时崇祯皇帝夺过王承恩手中的笔，在地上写了个“酉”字，测字先生故作神秘地说：“这是天机。”随手写了一个字条交到崇祯手中，说：“此字条须在今天子夜方可拆看。”崇祯回到皇宫，在子夜打开字条，上写道：“酉”字乃“尊”字上无头下无尾，大明天子本为“尊”，现在去头去尾，只剩下“酉”字，说明大明江山已危在旦夕。崇祯帝顿时瘫在了地上。

清朝最后一个皇帝溥仪也有一段不寻常的经历，1908年12月摄政王载沣一只腿跪在宝座下面，用双手扶着溥仪，接受文武百官的朝拜，年仅3岁的溥仪见自己面前跪着黑压压的许多人，被吓得大哭起来，挣扎着要下宝座，口中用力喊叫着：“我不在这儿，我要回家……”载沣按住溥仪说：“别哭，快完了！快完了！”散朝后朝臣纷纷私下议论，皇上“要回家”，摄政王说“快完了”，这是不祥之兆。仅过几年清朝便灭亡了。所以在中国复杂的文化环境中，人们办事情前总爱讨个吉利话，吉利话最主要的功效便是在心理上先取得胜利、成功。

就连受过现代文明熏陶的汪精卫也是一样，仍旧在重复着古代农业社会的那一幕，最终也没有走出远古时期的甲骨占卜的古文明。1943年，汪精卫在他的公馆里庆贺他的60岁生日，当时的伪警察厅长苏成德献上一座汪精卫石膏像，作为祝寿礼协，以讨好汪精卫，当时由于过分紧张且激动，一不小心石膏像掉在了地上，摔了个粉碎，汪精卫见状大惊失色，连连说：“完了！完了！一切都完了！”不久汪便旧病发作，1944年1月10日死于日本，其实当时汪精卫的身体状况就十分差，石膏像摔碎也彻底打碎了个汉奸生存的信念。

还如，当然也有许多借此获取成功的案例。明朝的权臣严嵩便是个最好的范例。1521年3月，明武宗因病驾崩。因为武宗没有儿子，最后决定从两个亲王中选一个做皇位继承人，并立遗诏规定：两个亲王，先到京者为君，后到京者为臣。并同时给两个亲王下了诏书。当时的翼王在河北，距北京只有一二百里，另一个兴王，其王府远在距北京一二千里的湖广。按这个路程计算，由北京同时给两个亲王下诏书，等兴王接到诏书时，翼王也早进京城称皇帝了，可见武宗是企图立翼王为君。然而事实上最早进京的却是兴王，最终兴王朱厚熜继承了皇位，即嘉靖皇帝。

具体的情况是这样的，当兴王接到诏书时，便心灰意冷了，也完全打消当了皇帝的念头。一天兴王百无聊赖地在大街上游荡时，迎面走来一个测字先生，测字先生迎过来对兴王说，看您福人贵相，何不测一字看看。兴王就下意识地写了一个“问”（繁体为“問”）字。这时测字先生慌忙跪地道贺：您一定是千岁，这个“问”字从中拆开，左看是君，右看还是君，您马上就要当皇帝了。兴王失望地答道：皇帝早到了京城。

测字先生却说：有福不在忙，没福跑断肠。如果您答应让我做丞相，我担保您一定能做皇帝。兴王把这个测字先生带回王府，先写好封其为相的“圣旨”，然后问如何称帝。而这个测字先生就是严嵩。

严嵩对兴王说：翼王自认为离京城很近，认为帝位必属于他本人，所以在进京途中行动缓慢，时间多浪费在沿途官员的挽留接风上。走了半个月，才走了不到百里的路程，照此速

度计算,进京至少还要半个月时间。如果您火速进京,日夜兼程,到达京城也只需六七天时间,您定能赶在翼王之前到达京城。兴王按严嵩的方法去办了,最终获得了皇位,严嵩也获取了他想要的丞相职位。

这便是中国的文化,文化人借助一种外在的“力量”,并把自己的智慧依附其上,假托上天的启示,获取其智慧的成功,因为文化人仅仅是人,仅凭自己的嘴巴很难说服对方,便凭借最早的甲骨、卦辞、测字与看相等文化形式,智慧的人用智慧获取了成功,也营造了一个个埋藏失败者的坟墓。

我们每个人常常说:“自我地活着,走自己的路。”其实有几个人能做到呢?心理的暗示对人的影响是巨大的,伟人、平常人都是如此,这或许是人自身的一种规律。“相信自己”往往只是一句空洞无力的言辞。

巫术和占卜实际上同属于前宗教阶段的意识形态。不同的是,巫术凭借动员非人力所及的外力作用于人间的事务;而占卜则运用某种手段推测世俗事件的前兆消息。前者注重行为,后者偏于了解,两者又都具有象征的意味,依赖于复杂的技艺,而且同神权、世俗权力有着千丝万缕的联系。问题在于,巫术也好,占卜也好,并不是为了对自然、对人生作出什么合理性(合乎理性)的解释,而纯粹是由原始思维的“集体表象”(列维·布留尔语)所致,在当时的生活方式里发挥着独特的信仰功能。它们同时具有强烈的艺术气质,未必能用语言加以充分概括。占卜的许多程式、动作乃至道具装饰等,都是整个活动内容的有机组成部分,原始人的心态是非常看重这些名堂的。占卜利用梦境、魔棍、水晶球、卜骨、龟壳、飞鸟乃至星象,都旨在推测那些为通常感觉所察觉不到的神秘关联,而人们对圆梦者、占卜求士、预言家之怀有深深的敬意,也是的确相信这些人士拥有与超凡世界打交道的特殊本领。

然而,与其说占卜等等属于集体表象的意识形态,不如说它更象是一种“集体无意识”(荣格语)的体现。它凝聚着不同时代的人们对世界的一种特殊感受。时空上彼此隔绝的文化,竟然会产生出如此类似的心态,那是因为占卜取兆的原型并非来自于同样的外界事实,而在乎心灵体验这些事实的某种共同性。表现原型需经由象征性的隐喻方式,如果涉及的是星体,那就会和某个人的命运,某项事态的发展联系起来。原型的象征意义,对于我们现代人来说或许叫隐喻,但对于古人来说却是无可置疑的明喻。这种联系根植于人们的心灵深处,具有稳定的内涵,一有机会就会反复表现出来。古往今来,总会有人通过这样那样的象征图式,如天宫图,纸牌,签卦等等来揣度那隐藏在“集体无意识”中的原型。特别是在人们意识到自己所处的生活场景远远要比那些初见端倪的自然法则来得复杂,难以捉摸的时候,人们从占卜之类的活动中寻找寄托的希望就不会泯灭;只要世人对自己命运的把握感到无能为力的条件不彻底改变,占卜这样的行当总是还有市场的。

即使在今天,古老的占卜仍然不同程度地寄生于现代社会的土壤里。随着现代科学的日益深入人心,占星术之类的东西毕竟登不上大雅之堂了,但还是有各色人等热衷于此道,上至国家首脑,下至一般老百姓,都有笃信占星术的,就是在学术界,不时也有人激烈地为占星术辩护(如著名的科学哲学家P·费耶阿本德),甚至还有人动用电子计算机研究星占,一些很有影响的心理学家,如荣格也乐此不疲。此外,近年来海内外颇闹腾的“易经热”恐怕也不是空穴来风,等等。可见人们至今对占卜这一现象仍抱有强烈的兴趣。

这说明在一个高节奏,充满竞争和动荡不定的社会中,人们从科学技术中寻找不到的答案还会去谋求别的什么出路(也很可能是歧路迷途)。但不管怎么说,占卜使得双方都深

深深地进入了角色,在我们这个讲究“参与”的时代氛围里,个中的信仰基础的确是一个很值得探讨的文化课题,而不是用一句神秘主义便可一笔勾销的。

巫术世界观的有一个特征是相信命运论。台湾学者李敖说:在中国,“大概教育学者,相信正命的多,而一般民众则相信宿命与鬼神混而为一者多。”(李敖:《中国命研究》,第17页,(台)李敖出版社,1990)这之中于民众层面之判断大致不错,但学者或知识层面的状况难以一言定论。此试举哲学或思想史上五人为例。(1)孔子。孔子言命不多,但承认有命却是事实。如:“伯牛有疾,子问之,自牖执其手,曰:亡之,命矣夫!”(《论语雍也》)(2)庄子。庄子则以言宿命著称。如:“死生、存亡、穷达、贫富、贤与不肖、毁誉、饥渴、寒暑,是事之变,命之行也。”(《庄子·德充府》)(3)王充。讲命与数。有所谓:“命则不可勉,时则不可力,知者归之于天。”(《论衡·命禄》)王充,出身“细族孤门,”晚年“贱无斗石之秩。”大抵为士之下层。(4)郭象。讲以遇为命。“故凡所不遇,弗能遇也;其所遇,弗能不遇也。”(《庄子·德充府注》)郭象,官至黄门侍郎、太傅主簿,大抵为士之中层。(5)范缜。曾以树花喻人生。有“坠茵席者,殿下是也。落粪溷者,下官是也”之说。(《南史·范缜传》),范缜,官至尚书左丞、中书郎,大抵为士之上层。仕宦者如斯,下层百姓可想而知。

命的观念同样会导致相应的技术:命的预测。其实,这类预测古已有之,即占卜。但命观念的产生与普遍化为古老的占卜技术提供了一个无比广阔的市场和一个无限发展的空间。于是我们看到一个接一个预测技术纷纷登场。由早期的骨卜、龟卜开始,继而有筮占、星占、梦占、河图、洛书、五德终始、望气、风角、符瑞、谴告、面相、骨相、图谶、星命、八字、太乙、六壬、奇门遁甲、扶乩。且每类占卜形式还变化多样,如仅易占又有所谓的六爻纳甲法、河洛真数法、梅花易数法等等。总之,五花八门,不一而足。噫!一言以蔽之:术数横流。而在民间巫术的这种泛滥过程中,还有两个十分重要的因素不可忽视。其一,官方的承认;以汉代为例:《史记》中已有《龟策》等传;《汉书》中专辟《数术》、《方技》二略,其中数术类即包括有占星、候气、式法、蓍龟、占梦、厌劾、形法等内容;《后汉书》中更有《方术列传》,不仅涉及风角、遁甲、七政、元气、逢占、日者、望气等方术,而且还详细介绍了一大批方术专家。又至清代,由陈梦雷原编、后蒋廷锡奉敕重编的《古今图书集成》,在其博物汇编的艺术典中亦收有卜、星、相、术数之类计二百零七卷。其二,知识分子亦热衷此道。对此只须看一下《四库全书》术数类所收录的50种著作便可大有收获。如汉扬雄之《太玄经》、京房之《京氏易传》、唐李虚中之《李虚中命书》、宋司马光之《潜虚》、邵雍之《皇极经世书》、张行成之《易通变》、明黄道周之《三易洞玑》、清胡煦之《卜法详考》、李光弟等《御定星历考原》、允禄、梅谷成、何国宗等《钦定协纪辨方书》。书作者多为历代之重臣高官、名士鸿儒。这两个因素不只是起着某种推波助澜的作用,且直接成为社会之喜好与效仿之模本。

占卜提供的消息,一般都是为了取悦于当事人(求卜者)的,这就不可能不是一种骗局。但这并不是说占卜的结果毫无确定性可言。事实上,占卜消息有两种:一种是事关未来的一般消息,例如占星术给出某个人今后命运的判断,它并不需要经过严格的验证,因为人们尽可以根据那些提示采取有意识的努力或者消灾避祸的行动,从而把后来发生的事归之于诸如此类的努力,无论其与预言符合与否,都能够看作是对占验的支持。还有一种属于过去所为决定将来的特殊消息,由于这里面有某种制约关系,至少要求对当事人以往的经历有一定的检验。此时高明的占卜者往往会通过察言观色、旁敲侧击的询问途径,作出似是而非的联系,暗示对象的内心恐惧或不可告人的隐私,最后再譬喻几句,在虔诚的求卜心理

支配下,这也是容易赢得信任的。要之,占验过程实际上取决于占卜双方的参与和合作,差别在于,对于占卜者,他是处心积虑的编派,而对于求卜者,却是不由自主的响应,最终使双方都得到了某种程度的满足。

如果当事人还觉得不满意,他会一而再、再而三地继续求占问卜,直到排除了疑窦,确信自己已置于所有可能陷入的困境之外,这才心安理得。尽管人们实际上很功利地对各种占卜消息作出了选择,但他对占卜本身的信仰却从未动摇过,即使他所得到的只是一些模棱两可的箴言。事实上,当事人经过占卜满意而归之时,占卜者的自圆其说也就算完成了,至于事态进一步的发展,根本用不着他操心,因为在结论里早就埋下了左右逢源的圈套,事后想想总有那么几分道理,占卜的虔诚者们自会搬出种种理由为之辩护的。

研究古代占卜,占法的研究固然重要,但心理的研究更重要。占卜这件事,卜求机运只是一半,还有另一半是心理问题。比如一件事,成功失败,机率各占一半,你有两种准备(胜负估计各占一半)当然比较好,心理感受往往是不赔不赚(与期望值相当);但更好是“花开花落两由之”,这样你对失败感到当然,成功感到意外,好象占了大便宜(高出期望值50%),最不好的就是一门心思光想赢,赢了觉得不够本,输了觉得太冤枉(低于期望值50%)。虽然从道理上讲,心理期望不会改变机运本身,但心理的改变可以影响到行为,行为的改变又会影响到结果(比如在体育比赛中这对临场发挥就很重要),它对机运本身也不是毫无影响。

占卜与巫术的异同,道理上是比较明确的,并不存在非常混淆的地方。应该说,明白了这一点,其性质也就比较清楚了。至于应该如何分类,如果占卜与巫术同属一类又该叫什么名称,这纯粹是一个技术上的问题。我们觉得,假如给巫术下的定义可以包括占卜,也是无可厚非的。不过,占卜文化在人类文化中所占有的分量极其厚重,宜单独作为一个类别来看待。从这点而言,把占卜文化排除在巫术之外,起码是一种比较合宜的处理方法。



圣人作易,本以教人,而世之鄙儒,忽其常道,竞习异端。有曰我明其象,则卜筮之书未为泥也;有曰我通其意,则释老之学未为荒也。昼读夜思,疲心于无用之说,其以惑也,不亦宜乎!

——宋·李觏

身生天地后，心在天地前。天地自我出，自余何足言。

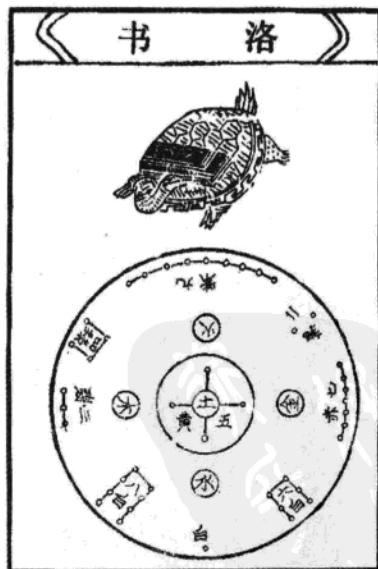
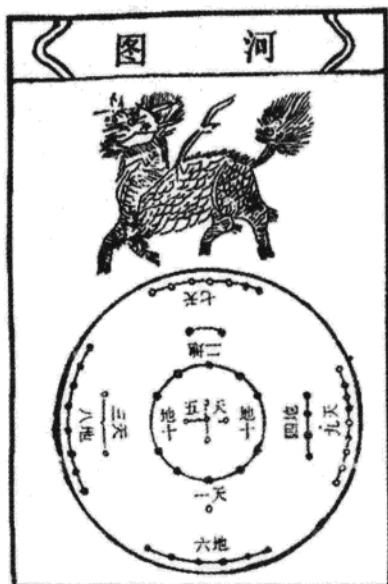
——宋·邵雍

（程颐）《易传》义理精，字数足，无一毫欠缺……只是于本义不相合。《易》本是卜筮之书，卦辞、爻辞无所不包，看人如何用。

——宋·朱熹

有数而后有象，有象而后有变，有变而后有占，而鼓天下之动则存乎辞。辞所以该极象数，各指其所之，而明吉凶以示人者也。古之学者必备是五者，然后足以窥圣人作易之旨。（按：此李纲即两宋之交力主抗金之李纲）

——宋·李纲



第八讲 养身与养生

——《周易》与中医、养生

一、易理与医理

中医学的基础理论大约奠定于汉代。《周易》和易学对中医理论的形成与发展产生了重大影响,主要表现在以下几个方面:

(一)医易同源说

医易同源说由明代医家张介宾正式提出,并作了相当系统的论述。此说的提出有其渊源深远的历史背景。

医易自来关系密切。人类社会早期,医与巫在相当长的一段时间里,曾融合为一,中国也不例外。《易经》作为筮书,其编纂者就把当时的重要医理采入卦爻辞之中。医学与巫术分离之后,医学的独立发展又与易学沿哲理化方向演进同步进行,互相影响,相辅相成,在中国文化史上形成了极具特色的医易会通的局面。据《左传》昭公元年载,早在春秋时代医和为晋侯诊病,就借喻蛊卦的卦名和卦象,分析病情。《易经》与中医学的关系有三种说法:医源于易,医易相通,医易同源。三种说法各有理由,以第一种说法的理由较为充分得当。因为《易经》的形成到成书,皆早于我国古老的第一部中医经典《内经》。

《易经》与中医学有密切的关系,虽然早有人论述易医关系,在春秋时期时就有人将易理用于医学上,但是由于《易经》源于卜筮,是以符号图象及寓言表达思想,因此历代被人目为玄学,再加上汉朝时谶纬之学大行,给易学加上了神话色彩,所以易医关系,一直不为人们所重视,而有三种不同的说法。中医学启蒙书——《医学三字经》中,当论述到膨胀病机时,即以《易经》八卦道理,结合人体脏腑来说明,书中有四句说:“单腹胀,实难除,山风卦,指南车。”作者陈修园所说的“山风卦”,即是《易经》的蛊卦,巽下艮上,陈氏为了顺口合韵,用了山风卦三字,这在六十四卦中是没有此名称的,这就给初学医的人,又想学易增加了阻力。按蛊卦,巽下艮上,巽为风,艮为山,蛊字从文字学讲从虫从皿,也就是虫聚生于器皿中,必然促使物品腐败。

陈氏以蛊卦之象比拟单腹胀的病机,以卦象之理来分析本病,定出了治疗方法,如指南车一样指示方向。本卦“彖曰:刚上而柔下”,因为艮为山,山性刚硬而又居在上,巽为风,性质属木,是柔软的又居下,所以说上刚下柔。从人事上说,上情高亢而不下接,下情难于上达,造成闭塞不通,事情就趋向败坏。单腹胀之病也与此理相同。巽是风又是木,木本可以疏土,现在脾土之气太盛所以反而压侮了木;出现了巽木不能下疏脾土的雍滞现象,脾土反而积在木上,造成土盛木郁的现象,因之上下不能交通形成此症,此卦象是刚柔不济,在医治上应宽柔相济,以药助肝木之气,来疏理脾土之雍,既不可过柔过刚,又不能攻邪以伤正,也不可只扶正以却邪,宜攻补兼施,治疗时还要看病情缓急来处理。

以上举的是从中医书启蒙课本一例说明医易的关系。以下从古史看,《左传·昭·元》:“晋侯(平公)求医于秦,秦(景公)使医和视之,曰:疾不可为也。……疾如蛊……天有六气,降

生五味，发为五色，徵为五声，淫生六疾，六气：阴、阳、风、雨、晦、明也，分为四时（春、夏、秋、冬）序为五节（五行之节），过则为灾，阴淫寒疾，阳淫热疾，风淫末疾，雨淫腹疾，晦淫惑疾，明淫心疾，女阳物而晦时，淫则生内热，惑蛊之疾……赵孟曰：何谓蛊？对曰：淫溺惑乱之所生也，于文皿虫为蛊……在《周易》：“女惑男，风落山谓之蛊，皆因物也。赵孟曰：良医也，厚其礼而归之。”《左传》所载晋侯之病，秦名医医和也以蛊卦之象，比拟色欲过度，造成身体虚弱的不治之症，文中还举出《周易》：“女惑男，风落山，谓之蛊，”《易经》的蛊卦之象与腹胀的病机，和性欲放纵造成的病机相似。这全是以八卦之理结合人的身体来阐明的。

张介宾（1562～1639），字会卿，号景岳。著有《景岳全书》、《类经》、《类经图翼》、《类经附翼》。在《类经附翼·医易义》中，张氏阐述了他对医易关系的见解。他说：“天地之道，以阴阳二气而造化万物，人生之理，以阴阳二气而长养百骸。易者，易也，具阴阳动静之妙，医者，意也，合阴阳消长之机。虽阴阳已备于《内经》，而变化莫大乎《周易》。故曰天人一理者，一此阴阳也；医易同原者，同此变化也。”可见，张氏的医易同原说，专指医在原理上与易相通无二，而核心在于医易两者皆以阴阳为其纲要。张景岳在《类经图翼》中说：“虽阴阳已备于《内经》，而变化莫大乎《周易》。故曰天人一理者，即此阴阳也，医易同源者，同此变化也。”《左传·昭·元》所引医和的话天有六气四时，会给人造成疾病，天人合一，正如张景岳所说天人一理。

后来，中医学奠基之作《黄帝内经》、张仲景《伤寒杂病论》和其他许多著名医著，都明显地打上了易学的印迹。随着医学的进步，医家对易理的理解和应用也愈益自觉和深入。西晋王叔和、隋人杨上善都多采易理以明医道。唐代王冰注次《素问》大量引用《系辞传》和《彖传》。孙思邈更明确提出：“不知易，不足以言太医。”宋代易学的大发展，成为金元明时期医学空前繁荣的直接思想动力。金元四家刘完素、张从正、李杲、朱震亨，明代著明医家李时珍、赵献可等在创立他们各自的学说时，无不以易学为其重要理论工具。医易会通到明代历经两千余年，积累了大量经验和丰硕成果。此时张介宾提出医易同原说，是对医易关系的一次总结。

张氏特别强调人与天相统一的观点。认为阴阳二气是构成天地万物和人体共同的物质基础，人体的组织结构、生理功能与天地构造、动静阖辟一一相应，所以“人身小天地，真无一毫之相间矣。”这正是天地之理的易与身心之理的医得以会通的根据。他由此得出结论：“天地之易，外易也；身心之易，内易也。医之为道，身心之易也。”

由于人体与天地在结构和功能上完全应合，因而人与天不仅在阴阳这一总规律上相统一，而且在阴阳法则的万殊表现上也相一致。内容丰富的易理是对天地阴阳运动的描述和概括，在张氏看来，它们都适用于人体。他列举刚柔、动静、升降、神机、屈伸、常变、精神、虚实、表里、缓急、逆顺诸多范畴，说明它们既为易之理，又为医之基。他还论述了太极、两仪、四象、八卦、六十四卦和六爻象数在人体构造和生命过程中的体现。认为八卦和六十四卦的各种图象，不仅可以演示天地节气的变化，同时也可作为观测人体生理病理过程的模型。如伏羲六十四卦圆图，其左半，从复卦至乾卦，由复之一阳渐次增添，至乾而阳盛已极，象征人自少至壮，其右半，从姤卦至坤卦，由姤之一阴渐次耗减，至坤而阳尽以终，则象征人自衰至老。又如可以泰卦（乾下坤上）比作人体上下交通，以否卦（坤下乾上）象征人体上下相隔。等等。因此，“以易之变化参乎医，则有象莫非医”；“以医之运用赞乎易，则一身都是易”。

尽管医易无一处不相贯通，但仍有区别在。依张氏之说，易为普遍适用之理，医为易在

人体上的具体作用,所谓“易具医之理,医得易之用”。这一论断接近于将易医视为一般与特殊的关系。因此,学易可以开阔视野,提高理论水平,加深对医理的领悟,克服单凭经验治病而往往被一曲所蔽的缺点,以使对病情做出更全面更准确的观察与判断。另一方面,由于医是易在一个特殊领域里的具体表现,学医也可消除“易理深玄,渺茫难用”的心理,有利于对易理的把握。故研习医易,可以相得益彰。如果医易兼得,做到以一般指导特殊,以特殊丰富一般,以天理统率人事,以人事体观天理,那么无论诊疗摄生,无论养性治国,将无往不克。而且由于抓住了事物的关键和枢钥,因而能够取得“运一寻之木,转万斛之舟;拨一寸之机,发千钧之弩”(以上引文均出自《周易义》)的功效。这样,张介宾就从医易同理进一步说明了医易会通的必要性。

医易同原说的提出,使医易会通上升到一个更加自觉的阶段。张介宾的贡献在于较前人更为深刻地论证了医易会通的内涵和重要意义,指出了医与易是“理”与“用”的关系,为医易会通指出了努力的方向。但是他夸大了人与天的统一,对医易同原的论述带有绝对化的倾向。依据他的论述,易似乎是中医学唯一的理论基础和理论渊源,发展中医理论也唯有借助于对易学的研究,这显然是不全面的。

(二) 阴阳学说

《周易》的基本观念是阴阳。在现存古代文献中,有关阴阳的论述,最早见于西周晚期(《国语·周语》)。成书于西周末年的《易经》,虽然没有明确使用阴阳概念,但其卦象和卦爻辞中蕴涵着关于阴阳的思想。《易传》作者接受了春秋战国时代已广为流行的阴阳理论,并作了重大发展。《易传》认为天地万物都具有阴阳两个方面,阴阳矛盾普遍存在,阴阳双方的相互作用推动事物发生变易。因此《系辞》说:“刚柔相推,变在其中矣。”刚柔也是指阴阳。《易传》以阴阳解说六十四卦和一切事物的变化,提出“立天之道,曰阴与阳”。(《说卦》)又说,“一阴一阳之谓道”(《系辞》),将阴阳与道联系起来,视阴阳为宇宙的根本法则。

《易传》认为,阴阳双方的相互作用表现为此消彼长、此长彼消,因而引起“天地盈虚,与时消息。”(《彖传·丰》)而当事物发展到极点的时候,则会出现阴极反阳、阳极反阴、阴阳相互转化的情形。《易传》还主张,阴阳的协和统一是万物正常生化的重要条件,因此强调“保合太和,乃利贞。”(《彖传·乾》)就是说,中正和平,不偏执一端,则会给天地万物带来吉利。医家接受了上述思想,并结合医理而对阴阳学说有所发展。中医学的一个重要特点是,不仅研究人体,而且细致观察人的生存环境及其对人的影响。因此医家十分关心阴阳在宇宙内的普遍作用,提出:“阴阳者,天地之道也,万物之纲纪,变化之父母,生杀之本始,神明之府也。”(《素问·阴阳应象》)将宇宙间的一切运动变化都归因于阴阳的作用,以阴阳的观点体察自然、社会和人体。

中医学认为,就人体的结构而言,则背为阳,腹为阴,藏为阴,腑为阳,气为阳,血为阴等。人体所包含的阴阳两个方面,在相互作用之中,同样表现为彼此消长的过程。但在正常的情况下,机体内的阴阳处于整体平衡状态。如果,这种平衡被某种因素破坏,是为生病,这种病理理论决定了中医学的诊断和治疗也以阴阳为指导原则。《素问·至真要大论》说:“谨察阴阳所在而调之,以平为期。”就是要通过望、闻、问、切四诊,弄清机体内哪一部分的阴阳失去平衡,然后施以适当的治疗手段,使其恢复调和。基于阴阳的相互作用关系,在治疗方法上,中医学还提出阳病治阴,阴病治阳,从阳引阴,从阴引阳的方法,在临床上具有特殊的疗效。

（三）天地人统一论

在《易经》中，没有关于人与天地关系的直接论述，但是从其卦画和卦爻辞的相互配合可以看出，《易经》认为，人生活在天地的环抱之中，形成一个统一的整体，因此自然规律与人事法则有一致性。人的行为必须合于天地的整体变化，才能取得成功。同时《易经》还将自然事物的属性与人的品德联系起来，如坤卦把地的品性人格化，要人以大地为榜样进行品德修炼。《易传》发展了上述思想，明确提出“与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序”（《文言·乾》）的天人合一主张。

医家将天人合一思想从社会生活扩展到医学领域，提出“人与天地相参”的观点。认为人体的生理过程与天地自然的变化有相应合的关系，人体和自然界服从统一的规律。主张医之为道，“上合于天，下合于地，中合于人事。”（《灵枢·逆顺肥瘦》）依照中医学，人体五藏（肝、心、脾、肺、肾）分别与五时（春、夏、长夏、秋、冬）、五气（风、热、湿、燥、寒）、五味（酸、苦、甘、辛、咸）相通，足之十二经脉，分别与十二个月份有对应关系。人的脉象也随四季的更替而发生变化，即春脉如弦、夏脉如钩，秋脉如浮，冬脉如营。中医学还注意到五方地域的气候、水土、饮食、生活习俗不同，因而居民的体质、常见病和治疗也有差异。例如，中国西北高寒，人多食热而内火盛，故宜散而寒之；东南低热，人多食凉而内寒生，故宜治以温热，强其内守。中医学强调社会因素也会构成病因，如“尝贵后贱，虽不中邪，病从内生”。“暴乐暴苦，始乐后苦，皆伤精气。”（《素问·疏五过》）因此医家主张把探索自然、社会与研究人体结合起来，认为在诊治和摄生过程中，必须注意人体与生活环境的协调关系。

《周易》和儒道各家，都对时间因素给予突出的注意，而且指出时间过程呈现一定的周期节律。《易传》说：“天地节，而四时成。”（《象传·节》）“时止则止，时行则行。动静不失其时，其道光明。”（《彖传·艮》）“变通者，趣时者也。”（《系辞》）在《说卦》将八卦与四时相配的基础上，汉代孟、京倡“卦气说”，以卦象说明一年节气的变化，如用十二消息卦图示四时气候阴阳消长进退的过程，显示了对气象节律的重视。

医家从人与天地相参出发，非常重视人体与自然界在时间节律上的统一，建立起著名世界的阴阳时间医学。构成中医学的一大特色。《内经》说：“人以天地之气生，四时之法成。”（《素问·宝命全形》）在古代医家看来，自然界不仅用自己的物质材料构造人体，而且把自身的基本属性即“阴阳四时”传输给人，所以四时阴阳这一时间节律既是天地之气合而为人所依循的主要法则，也是人体本身所具有的最重要的规律。

在生理病理方面，中医学不仅指出五藏分属五时，即肝主春，心主夏，脾主长夏，肺主秋，肾主冬，而且对疾病与四时节气的关系，作了细致的观察，积累了许多宝贵的临床经验。张仲景说：“春伤于风，夏必飧泄；夏伤于暑，秋必病疟；秋伤于湿，冬必咳嗽，冬伤于寒，春必病温。”（《伤寒论》）除了年节律外，中医学对月节律、日节律、超年节律在人体上的表现也都作了系统研究。如发现，人体气血运行与月相盈亏有对应关系。满月时，气血充盛；朔月时，气血虚衰。人的抗病能力在一昼夜间也有周期性的变化：朝气生，午气长，夕气衰，夜气藏。因此病况一般表现为旦慧，昼安，夕加，夜甚。中医运气学说，则是以六十年为一个周期，探讨气候的节律变化及其对人体的影响。

基于上述，中医学强调，摄生必须“和于阴阳，调于四时”（《素问·上古天真》），“春夏养阳，秋冬养阴”（《素问·四气调神》）。诊疗则更要把时间因素放到重要位置。如立法处方须“因时制宜”，一般冬季避大寒之药，夏季避大热之药。服药与时辰的关系也大有讲究。

如《伤寒论》中的汤剂,服用时间都有一定要求。清代叶香岩之《临证指南医案》,对时辰用药学作出了重要贡献。尤其值得注意的是,根据气血运行具有一定时间节律的理论,古代医家发现,针灸不同穴位,各有不同的最佳时辰选择。经过长期探索,至金元时代终于形成了一套系统的时间针灸医学。其中包括子午流注、灵龟八法、飞腾八法等,是为中国古代的人体生物钟。

(四)整体结构观

人与天地相统一的思想,是整体观的重要体现。整体观还表现在观察每一具体事物的内部结构上。《周易》对卦象的建立和理解,显示出鲜明的整体结构观点。

八卦和六十四卦由阴爻(— —)和阳爻(—)构成。每一卦的性质不仅取决于爻性,而且取决于诸爻的组合关系,即卦的内在结构。比如八经卦中震、坎、艮三卦,都是二阴爻一阳爻,但由于排列顺序不同,则构成三个性质不同的卦。巽、离、兑三卦亦如是。

六十四别卦,每卦由六爻组成,其结构关系更为复杂。依《易传》,上三爻和下三爻构成上下卦,或曰前后卦、外内卦。二至四爻和三至五爻又构成两个卦,称互体卦。上二爻代表天,下二爻代表地,中二爻代表人,天地人称“三才”。初、三、五爻位为阳位,二、四、上爻位为阴位。二、五爻位分别居于下、上卦之中,为中位。就上下卦而言,初、四爻位、二、五爻位、三、上爻位为对应关系。此外,每两个相邻爻位之间还有上下关系等等。因此,要确定每一卦和每一爻的性质、意义,除了根据占据各爻位的爻性(或阴或阳)以外,还必须将上述关系加以综合考虑。着重于事物内在的整体结构和各组成部分之间的关系,是《周易》观察事物的基本特点。

《周易》以六十四卦代表宇宙过程。《易传》对这一过程的理解,也体现出整体的观点。《系辞》说:“易有太极,是生两仪,两仪生四象,四象生八卦,八卦定吉凶,吉凶生大业。”这一论述表明,宇宙以及每一具体事物的发生和成长,从外观形态上是一个由简到繁的过程,但是整个发育过程和成熟后所显示出来的属性,事前已潜藏于原生体(太极)之中。也正是这样的一个发育过程,决定了成熟后机体的每一部分,都寓存着整个机体以至整个发育过程的信息。以六十四卦而言,它们作为一个由太极衍生出的整体,其构成要素阴阳二爻处于相互转化之中,每个卦都具有过渡到其他六十三卦的能力,所以对每一卦说来,其自身所标示的一卦为显,另外六十三卦为隐。可见,局部包含着整体。对于这一点,《易传》的作者和后世易学家,有越来越清晰的论述。

中医学同样应用整体结构的观点审视人体。临床整体观察是中医学采取的主要方法。因此,中医学所把握的医学原理,基本上属于人体整体规律的范畴,是单纯用元素分析方法不能发现或难于发现的。如藏象经络学说所阐述的各项内容,即藏府与显现于外的各种生命现象的联系。以及经络走向等,就是人体作为活的机体所表现出来的整体联系和法则。

中医学在研究藏府和其它各种组织器官的性质时,总是着眼于它们的结构功能关系,通过相互之间的联系,显示和界定藏府器官的内涵。如用五行来说明五藏:肝属木,心属火,脾属土,肺属金,肾属水,在五藏之间建立起相生相克的五行结构关系。同时又将五府(胆、小肠、胃、大肠、膀胱)、五体(筋、脉、肌肉、皮毛、骨)、五情(怒、喜、忧、悲、恐)等分别与五藏建立起五行的同“行”联系。这样,就形成了以五藏为中心的人体五行系统。而这个系统又从属于以五时五方为中心的天地五行大系统。五藏五府五官五情等人体组织功能分别与五时五方五气五味等自然物象相通应,相互发生横向和纵向的大五行结构联系。这一

天人统一的联系体系,构成中医生理、病理、诊断治疗、药物等各学科的理论基础。

藏象学说设立“三焦”一府,是中医学应用整体结构观点观察人体的典型实例。三焦分为上焦、中焦、下焦,却没有自己独立的形体器官。就其功能说,上焦相当于心肺、中焦相当于脾胃。下焦相当于肝、肾、大小肠、膀胱。实际上三焦是从全身气化和疏通水道的角度,对五脏五府功能关系的另一种组合。所以,三焦概念是着眼于机体内整体结构关系的产物。从方法论上说,三焦的提出与六爻卦既可分为上下卦,又可分为天地人三才,同时又包含互体卦相类。

六十四卦显示出来的全息特性,在中医理论中则有自觉的应用。医家发现,人体的许多部位,能反映整个机体的健康状况,如寸口脉、尺部皮肤、面色、五官、舌苔、手掌纹等。寸口又称气口,为手腕后之挠动脉。切寸口脉,可了解全身病情。寸口脉从前至后分为寸、关、尺三个部位。依据魏人王叔和著《脉经》,左手寸关尺分主心(小肠)、肝(胆)、肾(膀胱),右手寸关尺分主肺(大肠)、脾(胃)、命门(膀胱、子、户、三焦)。王氏的这一分法,为后世脉学广为采纳。耳针是人体全息理论在治疗学上的应用。医家发现,耳壳不同部位与藏府组织有对应关系。所有对应点联缀起来,恰似一个倒置的胎儿。人体某一器官生病,耳壳上的相关部位就会发生变色、压痛等反应。针刺这些部位,可产生疗效。

(五)《周易》与中医之道

中医之道,讲究阴阳平衡,要求进行综合的全面的辨证施治,其方法来源于六十四卦的阴阳矛盾观念。《周易》阴阳矛盾对立,阳刚之气和阴柔之气运动发展,不断组成新的和谐统一,宇宙万物因而生生不息,富有生命活力。

中医认为,自然是个大宇宙大周天,人的身体则是一个小宇宙小周天,阴阳变化之理,原则上是一样的,人的生理及心理的健康与疾病,莫不与阴阳矛盾有关,只吃不拉;进而不出,上下气不通畅,人就会生病,一味进补,阳刚亢进,肝火过盛,阴阳失调,就会好事变坏事,补品化为毒药。一样的道理,阴虚之疾,同样是阴阳失却平衡所致。如明光宗朱常洛,因纵欲无度,肾精亏涸,阴虚阳亢,精力不支,加以庸医之误,遂致一命呜呼!所以中医治病,讲究阴阳气通,一个“通”字,蕴含着多少学问。宋代沈括《梦溪笔谈》有一个调理疾病的故事。王文正太尉气羸多病,真宗曾赐药酒一注瓶,令空腹饮之,可以补气血,避外邪,文正饮之,大觉安健,因对称谢。上曰:“此苏合香酒也。每一斗酒以苏合香丸一两同煮,极能调五脏,却腹中诸疾。每冒寒,夙兴则饮一杯”。因各出数楹赐近臣。自此臣庶之家皆仿之,苏合香丸盛行于时。

宋真宗贵为帝王,但其言颇合《易》理和医道,治疗心血管疾病,中医认为药物的作用是“入心以通窍,避邪以开闭”。心血管病,“不通则痛”;药到病除,则是因为“通则不痛”,所以苏合香丸之类,至今仍为治疗心脏病的良药。其实何止于是心血管病,“冒寒夙兴则饮一杯”,气血流通,循环道畅,辟邪开闭,促进了正常的新陈代谢,还具有养生防病的保健作用。而中医言“通”,即自《周易》阴阳之变的观念衍化而来。研究医古文,怎能不读《周易》?山东大学著名《易》学家刘大钧指出:“中医”不是“中国之医”的简称;而是医《易》结合的一个概念,以《易经》中的原理治病,恢复阴阳平衡,即是“中医”(《中国医学报》1991年12月7日),《易》六十四卦,第二爻居下卦中位,第五爻当上卦中位,二者象征事物坚持中道,不偏不倚。而阳爻居五位,阴爻处二位,二、五两爻阴阳相应得位,则称中正,据《易》例为事物尽善尽美的象征。据刘大钧称,中医之“中”,即源于《易》卦爻位之中正。故《坤·文言》云:

“君于黄中通理，正位居体，美在其中，畅于四支（肢），发为事业，美之至也！”于此可见，中医与《易》早已结下不解之缘。其实何止中医，受中华文化影响较深的朝鲜医学，也明显可见《周易》的影子，最近台湾《中国时报》发表记者徐尚礼的专访，说明朝医之道，是李济马根据“太极生两仪，两仪生四象”的哲学思想而创立的四象医学，四象医学不仅解释了人与自然、社会之间的辩证统一关系，又根据人体脏腑阴阳之盛衰变化，把人分为太阳、少阳、太阴、少阴四象的人，通过独特的生理、病理、药物、临床的理论和疗法，维持人体的正常生理活动，与中医相比，具体治疗方法有异，但论其讲究阴阳矛盾辩证施治的医学观念，共同起源于《周易》，所谓“四象”，见于《易·系辞传上》：“故《易》有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦定吉凶”，这是从宏观的视角看，《易》理在根本观念上对于中医的理论影响。

《周易》六十四卦，有百科知识性质，并无专设医卦。不过从微观的角度看，某些卦的卦象爻义及卦爻辞，曾从医学角度进行总结，给后人以具体的启迪。‘首先，是对养生保健，预防疾病的高度重视。如《豫》卦(䷏)，上卦震(䷲)为雷，下卦坤(䷁)为地，大地雷动，人心振奋，象征欢乐。

欢乐心情有利于身心健康，是养生保健的重要内容。其六五爻辞云：“贞疾，恒不死”。贞，正也，疾，病也。意思是说：人们守持心中正道，事先预防疾病，必将健康长寿而不会暴折夭亡。它以预防疾病保持健康为例来加以说明，在一定程度上反映了古人的医学认识。人为什么会生病？《象传》解释说：“贞疾，乘刚也”。《豫》卦六五阴爻居尊位，居位不正，又乘凌于前爻九四阳爻之上。从医学角度看，犹如欢乐过度，阴邪之气侵扰了人的阳刚正气，破坏了人体正常的气血运行，阴阳失调而导致疾病，有鉴于此，作者呼吁人们提高警惕，事先预防，以便消疾解患，促进健康，所以《象传》接着又解释说：“恒不死，中未亡也”。也就是说，人们应该努力锻炼，事先保持身体内在的中正阳刚之气，就像《乾·象传》所云：“天行健，君子以自强不息”。正气浩然长存，增强机体抵抗阴邪之气侵扰的能力，自会永葆生命活力而健康长寿，这就是爻辞所说：“恒不死”的真意所在。这对后代养生预防医学很有启发。

又如《颐》卦(䷚)，上卦艮(䷳)象征山，下卦震(䷲)象征雷，山有止义，雷有动义，山下有雷，下动而上止，犹如口中上下牙齿咀嚼食物，所以象征颐养。俗话说：民以食为天。谁能离却颐养之道而侈言健康长寿？卦辞说“颐，贞吉，观颐，自求口实。”意思是说，颐养之道，养之以正则吉祥如意。人们从观察颐养的现象中自然明白，求温饱而养身体，自有其发展规律。言外之意，不以其道而养之食之，如沉溺宴饮，夜以继日，则伤身害命，有损健康。所以《彖传》解释说：“颐，贞吉，养正则吉也。观颐，观其所养也；自求口实，观其自养也。……颐之时义大矣哉！”就社会生活而言，所谓“颐养”，实际是扩大了的人类“养生学”，而颐养之道，又可分为物质生活的颐养和一精神生活的颐养两大方面，如汉朝鲁匡云：“酒者天下美禄，帝王所以颐养天下，享祀祈福，扶衰羹羹”。（《汉书·食货志》引）“酒”为“酒食”之省称，泛指美食佳肴，以之“扶衰养疾”，不正与后代的药膳食补的养生之道相通吗？这是物质颐养之例。又如汉朝马融《广平颂》云：“夫乐而不荒，尤而不困，先王所以平和府藏（腑脏），颐养精神，致之无疆。”（见《后汉书·马融传》）这又潭入一层，说的是精神心理方面的颐养之道。心平气和，不过泰过甚，心理健全，精神愉快，有利于生理方面的“平和府藏”，从积极方面为身心健康和长命百岁创造了有利的条件。由此可见，只要养之以“正”则精神化物质，两种颐养一样利于养生保健，’反之，养之不以其道，邪念恶行，造成体内阴阳严重失调，则伤性害命，效果绝然相反，如汉朝枚乘《七发》所描绘的：“今夫贵人之子，必宫居而闺处……

饮食则温淳甘饫(脆)腥(胞肉)醲(浓酒)肥厚,衣裳则杂避(众多貌)曼嫫,潭燥热暑。……纵耳目之欲,恣支体之安者,伤血脉之和。全夫出與入犇,命曰蹶痿(麻痹瘡瘻之症)之机,洞房清宫,命曰寒热之媒,皓齿蛾眉,命曰伐性之斧,甘脆肥脓,命曰腐肠之药。今太子肤色靡曼,四支委随,筋骨挺解,血脉淫濯,手足堕(懈怠萎弱);越女侍前,齐姬奉后,往来游蕰(宴)纵恣于曲房隐间之中。此甘餐毒药,戏猛兽之爪牙也。所从来者至深远,淹滞,永久面不废,虽令扁鹊治内,巫咸治外,尚何及哉!”

一般人认为,拼命吃喝,大量吸收高蛋白,一定有利于身体健康,其实恰恰相反,真理向前跨越一步,就是谬误。如枚乘所写的楚太子,甘脆肥脓,羊羔美酒,过泰过甚,食而不化,吸收不了,反而破坏了身体的消化功能,有害健康,故称“腐肠之药”,穷奢极欲,不但不利于养生与防病,而且化为促寿的毒药。人类肌体健康发展所必需的高蛋白,一旦食而不以其“正”,立即向毒药方面转化,令人怵目心惊!

又如《无妄》卦(䷘),上卦乾(☰)为天,下卦震(☳)为雷,天上雷动,威行赫赫,谁敢妄行?所以象征不妄为。身不妄为,持之以正,心安理得。自然利于身心健康,这也合于养生防病之道。晋朝葛洪《抱朴子·用刑》说:“明治病之术者,杜未生之病。”古人对于预防医学,是相当重视的。读《无妄》卦,明白身不妄为重要意义,自然利于养生防病。试想,在生活中胡作非为,倒行逆施之人,虽然也可能得逞一时,但内心深处,何能自安?心理失却平衡,长期阴阳失调,怎能不得迷狂之症或其它疾病呢?因此,治病之先,预防为主。故其九五爻辞云,“无妄之疾,勿药有喜。”大意是说,身不妄为,但偶染微疾,不必服药,而有自愈之喜。《无妄》九五,为一卦之主,阳刚中正,下应阴柔之六二,阴阳呼应,自然和谐,身体素质强健,内在免疫力强,所以偶然生点小病,无须服药而病自消失,此之谓“有喜”。这是不是否定药物的治病作用呢?没有。因为“勿药有喜”是有条件的,其前提是“无妄”,即遵循生活的客观规律而廉正以行,身心自然和谐;不过体内阴阳之气一旦运动起来,就会冲破暂时的平衡以追求新的平衡,而在更高一层的新平衡到来之前,必然也会出现阴阳消长,暂时比例失调现象。因而偶有不适的反馈,也是正常的。所以即使身不“妄为”,也可能染微疾。这种小毛病,本是自然现象,只要加强锻炼,增强体质,提高抗病免疫能力,自能克服,而无须服药。所以唐朝孔颖达《正义》解释说:“若疾自己招,或寒暑饮食所致,当须治疗,苦其自然之疾,疾当自损(自行消失),勿须药疗而有喜也。”唐诗人刘禹锡也称《易》而云:“勿有药喜,如山永安。”(《刘宾客文集·苏蚶贺皇帝疾愈表》)。现今社会实行公费医疗及劳保制度,这原是一种社会保障的好事,但有些人不自觉,变好事为坏事,他们利用职权,吃药不要钱,于是或无病装病,或小病大养,胡乱服用贵重之药,特别是补药,一时成为时尚,如传染病一样迅速流行,几乎不可收拾。这些“聪明人”,自以为占了国家的便宜,实际不仅浪费,而且对于自己的身体健康不利。无病养病,小病大养,胡乱服用贵重补药者,终于完成了从无病→小病→大病→不治之病的转化,成了“杀害”自己的凶手而不自知、悲夫!这又从反面说明了《无妄》九五爻辞“无妄之疾,勿药有喜”的正确。揭示了古代养之以正的预防医学的意义。

又《艮》卦(䷳)的上下卦都是艮(☶),艮为山,巍然止而不动,象征抑止。抑止邪习恶念而顺应自然,同样是身体健康的重要保证。因而构成了古代养生保健,预防医学的重要方面。《彖传》发挥《艮》卦义理云:“艮,止也。时止则止,时行则行,动静不失其时,其道光明。”人生尘寰,受世俗生活影响,不可能绝对六根清静,偶有邪欲私念恶性膨胀而养不以正

的时候。在这种特殊条件下,必须当机立断,以《易》理治心,如艮之抑止。以正制邪,顺应自然,恢复“动静不失其时”的阴阳平衡,则疾病消失“其道光明”。不过人生一世,也不可能保证永无病患。如前孔颖达所说:“若疾自己招,或寒暑饮食所致,当须治疗。”说明了《易》理并不讳疾忌医,真的患病,就要积极治疗。《蛊》卦象征拯弊救乱,其中也包括了治病。

还有,读《易》可以清心,是中医界所承认的。《易》理非常重视防病治病中的精神心理因素。如《兑》卦(䷹),上下卦皆兑(䷹),象征欢欣愉快。八卦之中,兑为泽,两泽交在滋润,即使处在困境,能够相濡以沫,也是令人欢欣鼓舞的一种精神力量。《大象传》就此发挥说:“丽泽,兑;君子以朋友讲习。”所谓“朋友讲习”,就是一种精神颐养。汉郑众注曰:“乐耽于酒,则有沈酗之凶;志累于乐,则有伤性之患。所以君子乐之美者,莫过于《尚书》《诗》,敦习道义,教之盛矣,乐在斯矣。”(见王仁俊《玉函山房辑佚续编三种》引)汉人盛称《诗》《书》能够愉悦精神,利于身心健康,是经学时代的产物。今天的人们,不必复古,但领会精神,读点情趣高尚、内容健康的书刊,一样有益于身心愉悦。由此可见,高层次的精神文化熏陶,直接关系到身心健康。反之,只追求物质享受和刺激,而不问精神文化,鼠目寸光,则将悔之莫及。又《兑》九四爻辞云:“介疾有喜。”王弼注:“介,隔也。”能够隔断甚至进一步杜绝邪欲恶习,改换为“朋友讲习”的良好风气。自然无灾无病,欢欣喜庆。这又说明精神治疗的积极作用。相反,整天精神闷闷不乐,思想不通,心理压抑,由于神经指挥系统的失控,造成内分泌系统的紊乱,容易招致种种疾病;这是事实。如《睽》卦(䷥)象征睽违,上卦离(䷲)为天;下卦兑(䷹)为泽,如水火不相容,阴阳之失平衡,必然招灾致病。其上九爻辞云:“睽孤,见豕负涂,载鬼一车,先张之弧,后说(脱)之弧,匪寇,婚媾,往过雨则吉”从心理的角度看此爻辞,即是:与世睽背,孤独至极,精神苦闷,顿生幻象;眼前似有脏猪塞路,鬼怪一车,疑其害己,于是弯弓欲射;但被阴阳和合的甘雨当头浇淋,顿时清醒过来,定睛一看,才知实是结婚迎亲的队伍,于是放脱弓箭而前往欢迎。所以,《象传》解释说:“过雨之吉,群疑亡也。”生活的重压超过一定限度,精神负荷超载运转,就很可能因极度的紧张心理情绪,如悲观失望,失恋痛苦,惊恐疑惧,恶梦呓语等,产生虚有幻象,进一步心理防线崩溃,导致精神残疾。其病根就在一个疑字。因而,预防与治疗精神疾病,重要的在以至正至明而释其疑,疑云消散,情绪恢复正常,则疾病自然冰释。一旦发现心理有不正常之处,就须诱发情绪理智,安定情绪,如《损》卦(䷨)六四爻辞所说:“损其疾,使遄有喜,无咎。”也就是说,及时减损思恋疑处的痛苦,迅速跳出孤独苦闷的个人小天地,投身于阴阳和合的大自然的怀抱或社会群体之中,必无咎害,精神患者如果永远封闭在个人疑妄丛生的小圈子中,怎能不病上加病?若是社会大家庭能够及时关怀,伸出友爱之手,患者疑妄尽消,则利于恢复健康,不言而喻。“使遄有喜”,说明了社会人类对于精神患者的共同爱心和责任。但是这又与社会制度密切相关,有待于时代的进步。

对于疑心过重、易致精神病患者言,阅读《节》卦(䷻)象征节制疏导,上(䷺)为水,下(䷹)为泽,水上加水大泽漫溢,则将有洪水之患,怎可不加节制和预防呢?因此如筑堤修闸之类,是早该预备之事,对于精神患者,心理堤防和闸门也一样起到节制疏导的作用,不过节制疏导自有其道,节不以正,超过限度,成为“苦节”,则效果适得其反。故《节》卦辞云:“苦节不可贞。”贞,正也。王弼注曰:“为节过苦,物不能堪也;物不能堪,不可复正也。”七情六欲,人皆有之,其心理情绪,利于疏导而不利于压抑。因此,即使是偏激愤怨之情,也必须为它寻找一个突破口加以渲泄,方为正常;相反,过分克制和压抑,闷在心中而不与人通,则

容易导致心理变态或其他精神残疾。卦辞云：“苦节不可贞”。至理名言。二十世纪初流行于西方的弗洛伊德精神分析学说，以大量的病例事实，充分地证明了压抑与变态心理的必然联系。所以《周易》作者断言“苦节”为“凶”（见《节》卦上六爻辞），颇合科学精神。而“苦”与“甘”是一对矛盾，二者相反相成，如朋末东林党领袖左光斗所说：“凡过心过形皆苦，去其太甚则甘。”（马其昶《重定周易费氏学》引）。《周易》作者因势利导，提倡顺应自然的“甘节”，也就是适当疏导，解放那被压抑的情绪，故《节》九五爻辞云，“甘节，吉”。“甘节”与“苦节”，一“吉”一“凶”，两两比较，作者提倡什么，否定什么，一目了然。汉初淮南王刘安曾举例说：“乐作而喜，曲终而悲，悲喜转而相生。”（《淮南子·原道训》）又说：“且喜怒哀乐，有感而自然者也。”（《淮南子·齐俗训》）提倡积极的疏导渲泄，以取得内在的心理平稳。相反，某些统治者摆出一虚伪面孔，主张苦节禁欲，实是男盗女娼，造成了强烈的内心压抑，导致了严重的情绪混乱和心理变态，形成了精神患病。刘安对这些伪君子严加批判，说：“出见富贵之乐而欲之，人见先王之道又说（悦）之、两者心战。”于是勉强“迫性闭欲”，故意“雕琢其性，矫拂其情，以与世交。故目虽欲之，禁之以度；心虽乐之，节之以礼……外束其形，内总其德，钳阴阳之和，而迫性命之情，故终身为悲人。”（《淮南子·精神训》）刘安从正、反两方面，形象地描绘了《周易》“甘节”与“苦节”的利弊，很有说服力。“苦节”压抑的禁欲主义，“心战”于内，失衡于外，怎能不造成精神崩溃的严重的局面？寻根究源，精神病患，因此而生。所论发人深省，为防病治病者鉴。

注意精神心理因素，化消极为积极，是《周易》涉及医道的又一重要方面。《离》卦九三爻辞即为典型事例。爻辞云：“日昃之离，不鼓缶而歌，则大耋之嗟，凶。”这从反面告诫人们，应该如何进行积极的思考。黄昏时刻，残阳附丽垂挂于西天，这时的老年人，如果不鼓缶歌唱自得其乐以鼓舞精神，而是触景伤情，叹老嗟卑，与人生日暮之悲，这就会入凶险之途。《离》卦原是强调附丽之事应该柔顺守正以保持畅达亨通的人生哲学。但爻辞以此为例，却说明了老年人的生理变化和心理需求。老年人的一般生理特点是，远期记忆甚为清晰，而近期记忆较差，一旦面对残阳落晖，容易产生人生易老、日暮途穷的悲观心理，这种消极情绪，又反过来促使人的生理功能的衰退，从而加速生命的老化甚至死亡。《周易》作者认识到这一道理，所以指出老年人应该积极“鼓缶而歌”或做些类似的有益身心健康的活动，以便继续保持昂扬开朗的心绪，激发生命活力，为人类作出贡献。反之，悲观厌世，感伤嗟叹，萎靡不振，从精神上把自己击垮，无疑是自息其生命之火。由此可见，“鼓缶而歌”精神乐观，譬喻生动，含义深刻。《易》理与医道相通，提倡化消极情绪为积极人生，有益健康，益寿延年，至今仍然值得借鉴。精神心理因素之于医道是如此重要，所以《易·系辞传上》用“圣人以此洗心”一语加以概括。“洗心”云者，就是思想情绪的和平安定，精神心理的纯洁净化，这种内在灵魂的升华，就会转化为生理的健康长寿。

二、《周易》与《黄帝内经》

（一）阴阳虽然在《易经》中并没有关于阴阳的直接论述，但阴阳思想无疑是包含在《易经》中的。构成《易经》符号系统的最基本的要素“——”、“— —”作为两个性质相反的东西，代表着宇宙间最基本的两种力量或趋势。由于这两种初始力量或趋势的相互作用而产生整个宇宙及人类社会。《易经》作者用阴阳爻的不同组合构成八经卦和六十四卦，阴阳思想蕴含其中。《易传》微显阐幽，明确地揭示出阴阳大义。“一阴一阳之谓道”、“阴阳不测之

谓神”，认为宇宙间最基本的规律就是一阴一阳的对立统一，阴阳对立统一的奇妙作用产生宇宙万物，所谓“神也者，妙万物而为言者也”（《说卦传》）。《内经》发挥《周易》的阴阳思想，说：“夫五运阴阳者，天地之道也，万物之纲纪，变化之父母，生杀之本始，神明之府也，可不通乎！故物生谓之化，物极谓之变，阴阳不测谓之神，神用无方谓之圣。”（《素问·天元纪大论》）显然，这段论述是对《易传》阴阳思想的阐发。《内经》认为，阴阳是天地万物的总规律，是天地万物产生、发展、壮大、衰亡的内在动力，是现象世界纷繁灿烂而又秩然有序的幕后指挥者。

《周易》和《内经》都认为，阴阳普遍存在于万事万物之中，阴阳的对立统一、顺畅、和谐是事物存在、发展、变化的条件。在阴阳的关系上，《周易》认为，阴阳双方在事物发展过程中所起的作用是不同的，“成象之谓乾，效法之谓坤”（《系辞上》），《乾·彖传》曰：“大哉！乾元，万物资始，乃统天。云行雨施，品物流行。”《坤·彖传》曰：“至哉！坤元，万物资生，乃顺承天，坤厚载物，德合无疆。含弘光大，品物咸亨。”乾坤即阴阳，《周易》认为，万物资始于乾阳，乾阳在万物的生化过程中起主导作用；万物资生于坤阴，坤阴在万物生化中起辅从作用。因为乾的性质是健运不息，坤的性质是厚德载物。阳主阴从与阳尊阴卑的思想不可等量齐观，因为前者是自然哲学观念，后者是政治哲学观念。后者虽然可由前者导出，但不是自然哲学本身的思想，这种思想在今天虽然应当受到批判，但在古代还是有它的存在理由的。而阳主阴从的思想，在今天来看也还是正确的。辩证法认为，矛盾双方在对立统一体中的地位 and 作用是不同的。如果双方完全等同，也就无所谓阴阳，矛盾统一体也就不存在了，这是不合实际的。阴阳观是客观辩证规律的主观反映，本身就蕴含着阴阳主从的思想。通过对《周易》的分析，也可见到这个意思。

《内经》也认为，阴阳无论在天地自然还是在人身，作用是不同的。《素问·生气通天论》曰：“阳气者，若天与日，失其所，则折寿而不彰，故天运当以日光明。是故阳因而上，卫外者也。”意为人体的阳气就像天体中的太阳一样，是生命活动的动力，对人体起到保护作用。《素问·痹论》曰：“阴气者，静则神藏，躁则消亡。”王冰注曰：“阴，谓五神藏也，所以说神藏与消亡者，言人安静不涉邪气，则神气宁以内藏，人躁动触冒邪气，则神被害而离散，藏无所守，故曰消亡。”可见《内经》认为，阴气性主安静，守藏于内，供给人体生命活动所需要的营养物质。关于阴阳的关系，《内经》有如下论述：

凡阴阳之要，阳密乃固，两者不和，若春无秋，若冬无夏，因而和之，是谓圣度。故阳强不能密，阴气乃绝，阴平阳密，精神乃治，阴阳离决，精气乃绝。（《素问·生气通天论》）

阴者，藏精而起亟也，阳者卫外而为固也。（同上）

阳予之正，阴为之主。（《素问·阴阳离合论》）

总之，《内经》认为，“阴静阳躁，阳生阴长，阳杀阴藏。阳化气，阴成形。”（《素问·阴阳应象大论》）阴阳相反相成，共同完成人体生命活动。

《内经》不仅继承了《周易》的阴阳思想，而且有所发展。《内经》将阴阳学说运用于医学领域，扩大了阴阳的适用范围。在《周易》中，阴阳主要作为自然哲学范畴使用；在《内经》中，阴阳既是哲学范畴，又是医学范畴，是哲学范畴与医学范畴的巧妙统一。《内经》对《周易》的阴阳学说中蕴含的阴阳互根互用、消长转化、相协相调的思想作了更系统明确的表达，并结合医学实际作了新的发展。《素问·阴阳离合论》提出了三阴三阳的理论。所谓三阴三阳，即少阴、太阴、厥阴、少阳、阳明、太阳，其中厥阴、阳明是中医学独有的概念，所谓两

阳合明，故曰阳明，两阴交尽，故曰厥阴。三阴三阳是从量上对阳阴的划分，少阳为一阳，阳明为二阳，太阳为三阳，厥阴为一阴，少阴为二阴，太阴为三阴。三阴三阳合称六经。一般认为，这一学说导源于《周易》六爻观念。（《易学基础教程》第六章第五节“易学与医学”认为，经卦乾为三阳，坤为三阴；别卦乾为六阳，坤为六阴。这个套式对经络形态形成的明显影响，是构成了正经脉阴阳对称结构。）因为从形式上看，六经与六爻在数量上相合，而且六经的阴阳结构与六爻位相似。六经中，阴阳各半；六爻位中，阴阳位亦各半。六经从少阴到太阳，有一个阴阳消长的过程；六爻位也表示事物由弱到强、由低到高的演进过程。

《内经》根据阴阳互根理论，提出了三阴三阳开阖枢理论。《素问·阴阳离合论》曰：“是故三阳之离合也，太阳为开，阳明为阖，少阳为枢……三阴之离合也，太阴为开，厥阴为阖，少阴为枢。”开主外出，阖主入内，枢主内外出入，体现了三阴三阳分而言之，阴阳各有其经；合而言之，表里同归一气，既相互协调又各尽其职的理论。开阖思想显然源自《周易》。《系辞》曰：“阖户谓之坤，辟户谓之乾，一阖一辟谓之变，往来不穷谓之通。”辟即开也。《系辞》认为，坤阴的功能是收敛包容，主入内，乾阳的功能是开放行动，主外出。

（二）变易《周易》的中心思想，正如书名所示，是讲变易的，所谓变易，变化运动之谓也。易，《说文》曰：“日月为易，象阴阳也。”阴阳不是对待的死物，而是盛衰消长的过程。《易纬·乾凿度》曰：“易者，易也，变易也，不易也。”一般认为，易有四义：简易、变易、不易、交易。《周易》认为，大到宇宙天地，小到草木昆虫都处在永恒的运动变化之中。所以易之四义中的变易，是其核心。《系辞下》曰：“易之为书也，不可远；为道也，屡迁。变动不居，周流六虚，上下无常，刚柔相易。不可为典要，唯变所适”，“易穷则变，变则通，通则久。”但是，变中又有不变，变易本身是不变的，变易与不易是对立统一的。变易即动，不易即静，动是绝对的，静是相对的，动静矛盾运动是事物发生发展变化的根本法则。由于乾坤阴阳是事物发生发展衰亡的内在动力，所以虽然现象世界是品物流行的，但事物运动的法则性、规律性是可以认识掌握的。正如《系辞上》所云：“夫易，圣人所以极深而研几也。唯深也，故能通天下之志；唯几也，故能成天下之务；唯神也，故不疾而速，不行而至。”掌握了事物运动变化的规律性，就是所谓的“乾以易知，坤以简能。易则易知，简则易从”，“易简，而天下之理得矣；天下之理得，而成位乎其中矣。”（《系辞上》）人类掌握了易简的道理就能依理而行，成就事功。

《周易》认为，自然界是生化化、运动不息的。“日往则月来，月往则日来，日月相推而明生焉。寒往则暑来，暑往则寒来，寒暑相推而岁成焉。”（《系辞下》）人类与万物亦随着自然的生化节律而运动。“往者，屈也。来者，信也。屈信相感而利生焉。尺蠖之屈以求信也。龙蛇之蛰，以存身也。”（《系辞下》）《周易》运动观强调运动的往复循环性，这种观念成为支配中国人思维的核心力量，对中国古代文化的各个方面发挥着奠基作用。这一点由刘长林首先指出，他将这种观点叫做圆道观。（刘长林在《中国系统思维》中说：“没有圆道观，也就没有今天我们所看到的如此模样的中国传统文化。充分表现了中国思维特色的，诸如阴阳、五行、八卦、六爻等影响深远的学说，就深深体现着圆道观念。”）老子的“反者道之动”就是这种观点的经典表述。这种生化运动是自天地开辟以来就一直存在，并将永远存在下去。正如《系辞上》所云：“生生之谓易”，“天地设位，而易行乎其中矣”。而人类作为有智慧的生物，认识到天地的运动并不是杂乱无章而是有规律的，所谓“天地以顺动，故日月不过，而四时不忒。”（《豫·彖》）因而，“圣人以顺动，则刑罚清而民服。”（《豫·彖》）顺动还包括抓住时机，依时而行，即“时止则止，时行则行，动静不失其时，其道光明。”（《艮·彖》）

《周易》的变易之道为《内经》所充分接受。易、变易之词见于《内经》，易在《内经》中有变易、交换、改变等意义。《素问·玉版论要》曰：“易，重阳死，重阴死。”王冰注曰：“女子色见于左，男子色见于右，是变易也。”《素问·气交变大论》曰：“变易者，复之纪”，意为变易是胜负报复的纲纪规律。又《灵枢·终始》曰：“因而灸之，则变易而为他病矣。”当然，重要的并不是名词的使用，而是《内经》全书贯穿着变易的思想。《内经》认为，整个自然界都处于永无休止的运动之中，“动而不息”是自然界的根本规律。《素问·六微旨大论》指出：“夫物之生从于化，物之极由乎变，变化之相搏，成败之所由也。……成败倚伏生乎动，动而不已，则变作矣。”一切事物的发生、发展、变化和衰亡，都根基于运动，是在运动过程中产生的。而运动中有静止，静止中有运动，动静的辩证转化决定了万物的生长化收藏。《素问·天元纪大论》曰：“动静相召，上下相临，阴阳相错，而变由生也。”《内经》认为，运动普遍存在于天地间的万物与人类之中。万物有春生、夏长、秋收、冬藏的运动节律。个体生命有生、长、壮、老、已的生命过程。人体的气血依昼夜十二时辰，从手太阴肺经到足厥阴肝经进行着如环无端的循环运动。疾病有着沿五脏、六经传变及“旦慧昼安，夕加夜甚”的运动规律。

更有意义的是《内经》并不是一般地谈变易运动，而是结合医学特点发挥出一套气化学说。气化是气机活动变化的简称。气化一词见于《素问·气交变大论》，其文曰：“各从其气化也。”《周易》运动变化产生万物的思想，为《内经》气化学说奠定了基础。《系辞》曰：“刚柔相推而生变化”，“在天成象，在地成形，变化见矣。”特别是泰卦，乾下坤上，象征天气下降，地气上升，是气机理论的滥觞。（杨力在《周易与中医学》中认为，脏腑气机升降应追溯于太极。）《内经》认为，无论自然界还是人体都存在升降出入的气机循环运动。《素问·阴阳应象大论》曰：“积阳为天，积阴为地……故清阳为天，浊阴为地；地气上为云，天气下为雨；雨出地气，云出天气。”这是讲自然界的气机运动。又说：“故清阳出上窍，浊阴出下窍；清阳发腠理，浊阴走五脏；清阳实四肢，浊阴归六腑。”这是讲人体的气机升降。《素问·刺禁论》曰：“肝生于左，肺藏于右，心布于表，肾治于里，脾为之使，胃为之市。”这是讲脏腑的气机升降。最后，《素问·六微旨大论》总结说：“出入废则神机化灭，升降息则气立孤危。故非出入，则无以生长壮老已；非升降，则无以生长化收藏。是以升降出入，无器不有。故器者生化之宇，器散则分之，生化息矣。故无不出入，无不升降。”认为升降出入是万物存在的条件。

易，尚有易简一意，在《周易》看来，虽然世间万物纷繁复杂，但是其活动轨迹都能用由阴阳二爻组成的八卦及六十四卦来表达象征，卦象中蕴含着宇宙的全部信息。所谓“范围天地之化而不过，曲成万物而不遗。”（《系辞上》）卦之用，能范围天地，曲成万物，然而其体，却是至简至易的。所以说：“夫乾，确然示人易矣。夫坤，陡然示人简矣。”（《系辞下》）从现代系统论的观点看，《周易》卦爻系统是对宇宙系统的简化模拟。《内经》虽然没有直接提到简易的观点，实际上，《内经》关于人体生理、病理的理论是一种简化的模型理论。因为中医学关于人体生理、病理的理论，并不主要是建立在通过对人体组织结构的解剖分析的基础上，而是通过对天地自然功能现象的长期观察，对人体的生理机能、病理改变的长期体验，根据天人同一的哲学信念，推天道以明人事类比而来，是简化的模型理论。这种理论虽然较粗糙，但确能较正确地反映人的生理病理，具有很强的实用价值。中医学理论的这种特点，使其能够避开古代科技手段不发达给研究复杂的人体科学带来的困难，另辟蹊径从功能角度认识人体、认识疾病，使中医学在二三千年前的古代就获得了巨大成功，影响至今，荫福后人。这可谓是易简之功也。

易之最后一义为交易,《周易》通过八卦的相互交错,表明世间事物是互相渗透、互相交织的,事物的运动发展不是孤立进行,而是互相联系的。《周易》不是一般地指出了万物的普遍联系,而是探讨了普遍联系的一般形式,即交易。交易就是交通的意思。交通是易道的本质。《周易》谈交易交通的地方很多,如泰卦,乾下坤上,象征天地气交,万物资生。《咸·彖》曰:“咸,感也,柔上而刚下,二气感应以相与。……天地感而万物化生,圣人感人心而天下和平。”《归妹·彖》曰:“天地不交而万物不兴,归妹。”交通有两种形式,一种是事物内部各构成部分的交通,一种是事物之间的相互相通。《周易》认为,只有交通,万物才能化生,人间才能和平。《内经》也认为,无论天地自然还是人体,都存在着交通交易的过程。如果交易交通过程受到阻抑,天地不能生化,人体就会发病。《素问·五运行大论》曰:“上下相遘,寒暑相临,气相得则和,不相得则病。”《素问·生气通天论》曰:“夫自古通天者,生之本,本于阴阳。天地之间,六合之内,其气九州、九窍、五脏、十二节,皆通乎天气。”《素问·阴阳应象大论》曰:“天气通于肺,地气通于胃,风气通于肝,雷气通于心,谷气通于脾,雨气通于肾。”反之,天地失于交通,就会出现“天明则日月不明,邪害空窍,阳气者闭塞,地气者冒明,云雾不精,则上应白露不下。交通不表,万物命故不施,不施则明木多死。恶气不发,风雨不节,白露不下,则菀槁不荣。贼风数至,暴雨数起,天地四时不相保,与道相失,则未央绝灭”的情况。(《素问·四气调神大论》)

(三)时、位、中上面提到变易运动,是《周易》的核心思想,而变易运动是在时间中展开的,因此《周易》必然重视时间因素,这一思想的形成与中国农业民族的生存特点有关。天时农时对农业生产来说,其重要性是不言而喻的,重时观念在《周易》中有充分的反映。易道“广大配天地,变通配四时”,“变通者,趋时者也”,因此在人事上,君子“终日乾乾,与时偕行”,“大人者,与天地合其德,与日月合其明,与四时合其序,与鬼神合其吉凶。先天而天弗违,后天而奉天时。”纵观《周易》,可以形成这样的印象,天地万物,动植人类皆在春夏秋冬四时之中生生不息,万物皆受时间规律的制约,表现出明显的时间节律,人类只有取法天道,与时偕行才能最大限度地发挥主观能动性,取得最佳效果。同时,《周易》对空间因素并没有完全忽视,八卦既代表时间又代表空间是时间与空间的统一,但以时间为主。因为农业民族活动的空间相对稳定,对空间的感受没有时间强烈,这与古希腊商业民族对空间的重视恰成一种对照。另外,空间与下文要讲的“位”有关。

《内经》汲取了《周易》重时的思想,并将其主要在社会人生政治领域的运用推广到人体科学,建立了极富中国特色的时间医学思想体系。《内经》认为个体生命具有女子七七、男子八八的节律现象,详见《素问·上古天真论》。人体脏腑功能随五季而递相旺衰。《素问·脏气法时论》曰:“肝主春,心主夏,脾主长夏,肺主秋,肾主冬。”《素问·六节脏象论》曰:“心者……通于夏气;肺者……通于秋气;肾者……通于冬气;肝者……通于春气;脾、胃、大、小肠、三焦、膀胱者……通于土气。”论述了内脏与四季的密切关系,充分体现了脏气法时的理论。人体之气血也表现出年月日时的运行分布规律。如,《素问·生气通天论》曰:“阳气者,一日而主外,平旦人气生,日中阳气隆,日西而阳气已虚,气门乃闭。”同理,疾病也有时间变化规律。《素问·脏气法时论》曰:“肝病者,平旦慧下晡甚,夜半静。”“肾病者,夜半慧,四季甚,下晡静。”因此,在治疗上主张法时而治。《素问·玉机真脏论》主张“取之以时”、“治之无后其时”,在这一总原则指导下,《六元正纪大论》提出了用药“用寒远寒,用凉远凉,用温远温,用热远热”的具体治疗原则。

八经卦与六十四别卦均由阴阳二爻排列组合而成,各爻之间存在着空间位置关系。如八卦上爻代表天,中爻代表人,下爻代表地,即所谓的三才关系。卦爻之间的位置关系称为爻位。各爻位可代表不同的事物。《乾凿度》曰:“初,为元士;二,为大夫;三,为三公;四,为诸侯;五,为天子;上,为宗庙。”六个爻位的阴阳性质是明确固定的,初、三、五,为阳位;二、四、上,为阴位。阳爻居阳位,阴爻居阴位,称为“正位”、“当位”;阳爻居阴位,阴爻居阳位,都是“位不当”、“不当位”。《周易》认为,天地人系统中的各种事物都应该有自己适当的位置,如果位置关系发生错乱,就会出现问題。从系统论角度看,组成系统的各要素都处于一定的结构关系中,如果结构关系发生紊乱,系统就不能处于稳定状态。《系辞上》曰:“天尊地卑,乾坤定矣。卑高以陈,贵贱位矣。”《周易》认为,构成天地人系统的各要素只有各居其位,系统才能有序。在人类社会,正如《家人·彖》曰:“女正位乎内,男正位乎外。男女正,天地之大义也。……正家而天下定矣。”系统中的各要素居于恰当位置才能发挥其作用,“飞龙在天,乃位乎天德”(《乾·文言》),“二与四,同功而异位,其善不同,二多誉,四多惧,近也。……三与五,同功而异位,三多凶,五多功,贵贱之等也。”(《系辞下》)反之,就会出现“贵而无位,高而无民,贤人在下位而无辅,是以动而有悔也。”(《系辞上》)的局面。

在《内经》中,“位”也是一个重要概念。涵义较多,首先,指东南中西北五个方位。《素问·天元纪大论》曰:“天有五行,御五位,以生寒暑燥湿风。”《素问·五运行大论》曰:“所谓面北而命其位,言其见也。”王冰注:“上,南也;下,北也;左,东也;右,西也。”其次,指日月五星及气候变化情况。《素问·气交变大论》曰:“位天者,天文也。”吴昆注曰:“何谓当位?位天,谓五星之应及阴阳风雨晦明。”其三,指水土物候等地理方面的变化情况。《素问·气交变大论》曰:“位地者,地理也。”吴昆注曰:“位地,谓水泉之变及草木蛰虫五谷之异也。”重要的是,“位”是《内经》运气学说的一个重要概念。运气学说是研究自然界气候变化及其对物候、病候影响的学科。运气是五运六气的简称,《内经》用天空中的风寒暑湿燥火六气与地面上的木火土金水五运结合推演气候、病候的变化。《内经》从《周易》引入了“位”这个概念,认为五运与六气各有其所处的时间位相与空间位相。如失其常位就会出现异常的气候与病变。五运所主的时间位相,如《素问·六微旨大论》所云:“帝曰:何谓当位?岐伯曰:木运临卯,火运临午,土运临四季,金运临酉,水运临子,所谓岁会,气之平也。”岁会的意思是值年大运的五行属性与年支的五行固有属性相同。六气所主的时间位相,如《素问·六微旨大论》所云:“位有终始,气有初中,上下不同,求之亦异也。”高士宗注曰:“位者,主时之定位。”《素问·六元正纪大论》曰:“位明气月可知乎?”张志聪注曰:“位,谓司天在泉及左右间气之六位。”由经文及注文可见,五运与六气各有其特定的时间位相,在一定时间内发挥作用,反常就会为病。《素问·五运行大论》曰:“五气更立,各有所先,非其位则邪,当其位则正。”又曰:“从其气则和,违其气则病,不当其位者病,迭移其位者病,失守其位者危,尺寸反者死,阴阳交者死。”王冰注曰:“左见右脉,右见左脉,气差错故尔。”意为脉与气相应的为和平,脉与气相违的就会生病。不当其位的会生病,左右相反的会生病,见到相克之脉就危险,尺寸俱反的就会死亡,阴阳交错而出现的也会死亡。总之,《内经》继承了《周易》系统要素各居其位的自然哲学思想,并将其发挥为运气学说中当位则和,不当位则病的理论,提示人们从自然界的五运六气的当位与否,人体的脉象、色象当位与否,来考察疾病的轻重和预后转归。

中、中正、中和,是《周易》的重要思想。从卦象来讲,别卦六爻,有两个中爻。二为内卦之中,五为外卦之中。阴爻居中,谓之柔中;阳爻居中,谓之刚中。九二,阳爻居中,但不正位;六

五，阴爻居中，亦非中位。居中而正位，则是最佳状态。“阴阳既中正，而又上下相应，谓之中和，这是卦象中最美满的关系。”《周易》卦象是一种象征，《周易》作者用卦爻的位置、阴阳爻之间的相互关系来象征说明自然与人类社会是否正常和谐，预测人事的吉凶悔吝。《周易》十分强调中正、中和。《文言》曰：“大哉乾乎！刚健中正，纯粹精也”，“保合太和，乃利贞”。可见，中正、中和是人们所企盼的天地自然及人类社会的最佳状态。正如《中庸》所云：“中也者天下之大本也，和也者天下之达道也。致中和，天地位焉，万物育焉。”《周易》作者相信，从根本上讲，无论天地自然还是人类社会都是处于太和状态的，但在局部或特殊时期也会出现失和的情况，有如阴霾蔽日，但终非久长，太阳一出，世界仍然一片阳和。而在失和时期，正是参赞化育的君子用武之时。然而，行事仍有一个时机选择问题。《乾》“初九，潜龙勿用”，“九五，飞龙在天，利见大人”，初九不当位，时机不成熟；九五当位，时机成熟。所以《遁·彖》曰：“刚当位而应，与时行也。”可见，时、位、中三个概念是有着内在联系的。中是事物呈现的最佳状态，位是中的条件，当位为中，为纠正失中，又需要选择适当的时机。

同样，《内经》认为，中和是天地自然和人体的正常状态。失和，在天地就会出现生化失序；在人体就会出现疾病。治疗的过程就是调和的过程。《素问·五运行大论》曰：“东方生风……神在天为风，在地为木，其性为暄，其德为和。”王冰注曰：“敷布和气于万物，木之德也。”《素问·汤液醪醴论》在解释用稻米、稻薪制作汤液及醪醴时说：“此得天地之和，高下之宜，故能至完，伐取得时，故能至坚也。”这里“和”指天地阴阳的和气。《素问·阴阳别论》曰：“阴之所生，和本曰和。”王冰注曰：“言五脏之所以能生，而全天真和气者，以各得自从其和性而安静尔。”《灵枢·脉度》曰：“肺气通于鼻，肺和则鼻能知臭香矣……肾气通于耳，肾和则耳能闻五音矣。”这里“和”指机体的平和、正常。

《素问·气交变大论》详细论述了五运太过不及（失和），自然万物及人体发生的变异情况。《素问·阴阳离合论》曰：“生因春，长因夏，收因秋，藏因冬，失常则天地四塞。”《素问·生气通天论》曰：“苍天之气，清静则志意治，顺之则阳气固，虽有贼邪，弗能害也。……失之则内闭九窍，外雍肌肉，卫气散解，此谓自伤，气之削也。”而治疗的总原则就是“谨察阴阳之所在，以平为期”，“疏其血气，令其调达，而致和平。”

（四）象数。象数是《周易》的一对重要范畴。《易传》多言象。《系辞下》曰：“易者，象也；象也者，像也。”可以说《周易》就是一部讲象的书。象在《周易》中有如下一些含义。一是自然象，即天地万物的形象。《系辞》曰：“在天成象，在地成形，变化见矣”，“见乃谓之象”，“天垂象，见吉凶”。二是人工象，即卦爻象，是对天地万物之象的模拟和象征。《系辞》曰：“圣人有以见天下之赜而拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象。”三是意象，无论自然象还是人工象都是具有较强可感性或形象性的具体之象，在《易传》看来，在具象中尚隐含着不可感的较少形象性的意象，这一点是最重要的。所谓“天下之赜”就是在具象（物象）中的意象。《系辞》曰：“书不尽言，言不尽意……圣人立象以尽意。”显然圣人之意是由“象”来表达的。“八卦成列，象在其中矣”，“乾坤其易之蕴邪，乾坤成列，而易立乎其中矣，乾坤毁则无以见易，易不可见，乾坤或几乎息矣。”这里的“象”、“易”已经不仅是具体的象，而主要是指其中隐含着的一般意象。自然象和人工象是静止之象，意象是运动之象。自然象是自然运动形成的形象，人工象是对自然的仿象，其中都蕴含着运动，意象就是对运动形式的把握，是对世界本质的理解。正如《系辞》所云：“爻也者，效此者也”，“爻也者，效天下之动者也”，“爻象动乎内，吉凶见乎外”。在《周易》中，象是类分事物的根据，所谓“方以类聚，物以群分”。这里划分“类”的根据就是“象”，根据

事物的运动之象即意象来从总体上划分。八卦就代表着八种运动之象,在《说卦传》中,每一卦都代表一系列事物。以今天的观点看,古人将风马牛不相及的事物归为一类,是荒唐可笑的。而事实上,古人是从运动的角度将有同一类功能的事物归为一类的。我们知道,分类是人类认识的基础,古人不是从静止的角度而是从运动的角度,依据意象对纷繁的现象世界进行了简约划分,起到了执简御繁的认识作用。

《周易》“象”思想贯穿于《内经》理论体系之中,是《内经》核心理论脏象学说形成的基础,也是中医学基本方法——取象比类的基础。《内经》正是汲取了《周易》“象”的思想,结合阴阳五行理论建立了中医学理论体系。中医学理论不是建立在解剖、生理学基础上的,而是运用《周易》观象、取象的方法,通过对人体生理、病理之象的观察,根据天人相应的原理推导出人体的阴阳、五行之象。关于观象法,《素问·五运行大论》曰:“夫变化之用,天垂象,地成形,七曜纬虚,五行丽地。地者,所以载生成之形类也。虚者,所以列应天之精气也。形精之动,犹根本之与枝叶也,仰观其象,虽远可知也。”《素问·阴阳应象大论》在此基础上,根据天地之气的升降,类推人体之气的升降。“清阳为天,浊阴为地;地气上为云,天气下为雨;雨出地气,云出天气。故清阳出上窍,浊阴出下窍;清阳发腠理,浊阴走五脏;清阳实四肢,浊阴归六腑。”《灵枢·经水》用自然界十二经水,类推人体十二经脉。《素问·六节脏象论》确立了脏象学说,“帝曰:脏象何如?岐伯曰:心者,生之本,神之变也,其华在面,其充在血脉,为阳中之太阳,通于夏气。肺者,气之本,魄之处也,其华在毛,其充在皮,为阳中之太阴,通于秋气。肾者,主蛰封藏之本,精之处也,其华在发,其充在骨,为阴中之少阴,通于冬气。肝者,罢极之本,魂之居也,其华在爪,其充在筋,为阳中之少阳。脾胃、大肠、小肠、三焦、膀胱者,仓廪之本,营之居也,名曰器……通于土气。”这里《内经》将五脏与阴阳、五行联系起来,确立了四时五脏阴阳的整体医学模式。其根据就是五脏及其所属五华、五充等,与四时阴阳在运动功能之象上的一致。正如《素问·五脏生成论》所云:“五脏之象,可以类推。”中医用望闻问切四诊诊病的过程实际上就是观象、别象的过程。《素问·阴阳应象大论》曰:“善诊者,察色按脉,先别阴阳;审清浊,而知部分;视喘息,听声音,而知所苦;观权衡规矩,而知病所主。按尺寸,观浮沉滑涩,而知病所生;以治无过,以诊则不失矣。”所以中医的辨证论治,本质上就是辨象论治,证就是疾病显露出来的形象证据。

《周易》中的数称为易数,包括天数、地数、大衍数、卦爻数、河图、洛书数等,对此本文不加论述。本文仅探讨易数的一般意义及其对《内经》的影响。易数与一般数学显然有密切的关系,是在数学基础上发展起来的。但是与一般数学之数不同,它主要并不是用来计算,而是一种象征,它更多地反映了客观世界质的而非量的特征,易数始终与易象相联系,是一种特殊的象。因此,易数实质是在数学基础上发展起来的数理哲学。数在其中起到一种象征作用,这与古希腊毕达哥拉斯学派有某种相似之处。数与象是两个密切相关的概念,在易学史上一直存在象、数孰先孰后之争,本文不讨论这个问题,仅对象数的关系略加说明。上文已指出,象主要是对事物的运动状态的把握,是对世界本质的一种理解,而运动可以有万千种状态,对这种运动状态的把握必须将其静止化、简单化,这时就需要“数”,数将“象”形式化、简约化,正如《系辞》云:“参伍以变,错综其数。通其变,遂成天下之文,极其数,遂定天下之象。”“天数二十有五,地数三十,凡天地之数五十有五。此所以成变化而行鬼神也。”阴阳之象、八卦之象、五行之象都蕴含着数,所以象、数密不可分,数是另一种象。《易传》中的天数、地数,将数与阴阳联系了起来,因为天为阳,地为阴,奇为阳,偶为阴。八卦布

列八方，分别用一至八来代表，所以八卦中蕴含着数。一至十分为生数与成数两组，与五行相配，是为五行数。这样阴阳与五行、八卦又可以通过数联系起来。

在《内经》中，有两种数。一种是观察实测的数，包括对人体组织器官实测的数据，对疾病观察所得死愈之日数，针刺的次数等。另一种就是易数，它在《内经》中，起到理论架构的作用。《内经》将来自经验的零乱材料纳入易数体系，形成条理化的理论。《内经》中运用的有一至九，即所谓的天地至数和河图洛书数及九宫数。

《素问·三部九候论》曰：“帝曰：愿闻天地之至数，合于人形血气，通决死生，为之奈何？岐伯曰：天地之至数，始于一，终于九焉。一者天，二者地，三者人，因而三之，三三者九，以应九野。故人有三部，部有三候，以决死生，以处百病，以调虚实，而除邪疾。”其下文具体地讲述了上部即头部、中部即手部、下部即足部各三处共九处诊脉部位。根据全息论的观点，人体任何一个部位都包涵着整体的信息。理论上，诊察任何部位都可以获得疾病信息。《内经》之所以用上中下共三部九候来诊察人体疾病信息，无疑是受了数理哲学的简约化、形式化的影响。到了《难经》时代，更进一步简化为诊察手部的寸关尺三部脉象。《内经》对一至九的天地之至数的运用，都有论述，这里就不详论了。天地至数，在《内经》建构理论体系过程中起到了重要的方法论作用。《素问·天元纪大论》曰：“善言始者，必会于终，善言近者，必知其远，是则至数极而道不惑，所谓朋矣。”

三、面相、面相八卦和手相八卦

关于面相。面相指根据人面部眉、眼、口、鼻、耳、额、颧、颊之相来推断休咎旺衰，包括相形、相神、相气色等方面。在相术中，面部是测断吉凶祸福最常用、最重要的部位，分划的小相区甚多，方法与名称也各有不同，如三停、四渎、五岳、六府、七星、八学堂、九州、十二宫、十三部位等。《神相全编》三《论面》：“列百部之灵居，通五脏之神路，惟三才之成象，定一身之得失者，面也。故‘五岳’、‘四渎’欲得相朝，‘三停’诸部欲得丰满，貌端神静气和者，乃富贵之基也。”汉王符《潜夫论·相列篇》认为：“夫骨法为禄相表，气色为吉凶候，部位为年时。”意思是说，面相中的骨法决定一个人的福禄，气色表示一个人的吉凶，部位表示一个人运气吉凶发生在哪个年代。

面相术又叫姑布子卿之术。姑布子卿是古代著名的面相家，《史记·赵世家》记载有他为赵简子几个儿子相面的事情。

面相术在春秋战国时期已经比较成熟，并蔚及民间。在以后的漫长发展历史中，它吸收了传统医学成份及人们许多约定俗成的提法，逐渐形成一套不无荒谬而又非常系统的体系，涉及对人的生理诸如骨骼、各部分的比例、五官的形色及纹理的研究。因此，了解这些方法，可以认识传统文化，掌握当时的社会风俗和把握民族心理。

关于面相八卦。还有一种相面方法是将面部各部分成八个区域，并配以八卦方位和天干地支，称为面相八卦。

第一部位是右耳，右耳属东方，东方甲、乙、寅、卯均属木，称“木星”，属文王八卦的震位，故为“震宫”；第二个部位是右额角，右额角属东南方，属文王八卦巽位，为“巽宫”；第三个部位是前额正中，前额正中属南方，南方丙、丁、巳、午都属火，称“火星”，属文王八卦离位，故为“离宫”；第四个部位是左额角，左额角属于西南方，属文王八卦坤位，故为“坤宫”；第五个部位是左耳，左耳属西方，西方庚、辛、申、酉均属金，称“金星”，属文王八卦中的兑

位，故为“兑宫”；第六个部位为左腮，左腮属于西北方，属文王八卦的乾位，故为“乾宫”，第七个部位是下颏，下颏属北方，壬、癸、亥、子均属水，称“水星”，属文王八卦坎位，故为“坎宫”；第八个部位是右腮，右腮属于东北方，属文王八卦的艮位，故为“艮宫”。

前人对八卦各位的解释有：乾宫高耸，长生子之权豪。坎位高堆，受前人之庇荫。艮宫克陷，损子父于初年。震上高朝，置田宅于一世。巽宫散乱，多为游荡之徒。离位突高，必作功名之士。坤宫带破，招儿女以凋零。兑位有伤，主夫妻之鰥寡。

八卦与干支在相面时，要考虑季节、五色。如右颧骨属东，属木，在天干为甲乙，在季节为春。若春季三个月中见青气，为旺相，主先忧惊，后喜庆。显赤色，为相生，不过虽相生，亦是先生口舌，后成大喜。显白色，属囚象，为金克木，为牢狱。显黄紫色，为死相，为木克土。春以木为正色，所以宜见青色。

额为南，属火，在天干为丙丁，在季节为夏，在色为赤。故夏季三个月中，此处见赤色，为旺相，主先有官司口舌，而后喜。显黄白二气色，为相生，虽为相生，白色先吉后凶，黄色先凶后吉。显黑色，为囚象，主疾病。显青色，为死相。夏为火，正色为赤，故而见赤色无妨，最怕黑色太重，这是北方壬癸之水来浇火之故。

左颧骨为西，属金，在天干为庚辛，在季节为秋，在色为白。所以秋季三个月中，此处见白色，旺相，主先号哭，后大笑，吉。显黑色，相生，先病后吉。显青色，为囚相。显赤色，为死相。秋以白色为正色。怕赤色太重，因为火能克金。

额为北，属水，在天干为壬癸，在季节为冬，在色为黑。所以冬季三个月中，此处显黑色，旺相，不过，虽旺，先凶后吉。显青色，为相生，主先惊后喜。显黄赤色，为囚相。显白色，为死相。冬以黑为正色，怕土来克水。

（一）手相的基本构形

手相即手部之相，包括手型和掌纹。相术家认为，人手是执持取舍的器官，身体的枝干，观之可观察贤愚贵贱寿夭。行话说：“相人不相手，神仙难开口”，可见手相之重要。

手相术在我国起源颇早。如南朝梁刘孝标为《相经》作序中说：“手无春萸之柔，发有寒蓬之悴，或先吉后凶，或少长乎穷乏，不其悲欤！”手相术士尊鬼谷子为祖师，常凭依的典有《神相全编》、《玉掌记》等。

前人有一首诗言相手：“手软如棉色更红，巽宫离位起高峰。若然官禄纹端正，坐享荣华胜祖宗。坎宫纹直上离宫，富贵平生处盛隆。更有一般堪羨处，老年又见好家风。”

手相术在国外也很盛行。世界上最早出现手相术的国家为古印度，古埃及、希伯来、犹太、希腊等国也盛行此术。《圣经》旧约约伯记第三十七章第七节有云：“神示人手以符号与印章，依此总可以知彼等职分之所为。”启示录第三章第十六节有云：“长寿与健康在彼女之右手，富贵与名声在彼女之左手。”约翰默示录第十四章第九节有云：“若有印象存在额上或手中时”等，均足资证明。

中国手相术常用三才、五行、八卦、十二支等概念确定掌型、掌纹及指纹的主属，并推论其吉凶，风格独具。

（二）手相五行

相术家运用五行原理区分人的手型并用以断命的方法。掌修长赢瘦者为木形；指掌尖红者为火形；敦实厚重者为土形；指掌端正者为金形；圆润丰满者为水形。不同手型人的性格特点各不相同。

1 木型手

亦称务实型的手。因拥有该手型的人艮宫发达,因此缺乏灵感、想像力及独创力,但可用丰富的常识和智虑来判断处事,实质重于外观。独立性强,只有证据确凿的事情才相信。友情深厚。

2 火型手

亦称艺术型的手。拥有此手型的人明堂不凹富强力,因此能够迅速巧妙地靠直觉掌握事物的要领、富有艺术才能。但是缺乏考察的能力,学识无法深入。喜好奢侈、安逸、生活无规律,忽冷忽热,见异思迁,不适合集体生活。

3 土型手

默默顺从的一面,但也有暴乱如雷的一面。非常迷信。

4 金型手

亦称本能型的手。拥有此手型的人,神经作用相当敏感,但外貌沉重,看来很迟钝。包容力看似丰富,其实猜疑心重。凡事均要深思熟虑,但一旦决定,会迅速果敢迈向目标。忍耐力强。

5 水型手

亦称空想型的手。拥有该手型的人喜好空想及安逸,缺乏理性及处世的才能,神经非常纤细,意志薄弱。体质大致很单弱,为人时冷时热。

(三)手相八卦

手相八卦指将人手以后天(文王)八卦分成八个区域,用以断命。相术中男多看左手(左为阳),女看右手(右为阴)。以左手为例,即桡侧(拇指侧)为春东方,为震卦位;掌远端为夏南方,为离卦位;尺侧(小指侧)为秋西方,为兑卦位;掌近端(靠手腕外)为冬北方,为坎卦位。此为四正卦位。其四隅卦位为:东南为巽,西南为坤,西北为乾,东北为艮。掌心部,即八卦之中央为“明堂”。

乾为天门,为父,属戌亥,属金。有诗道:乾为天位主四时,包含万象察元机。若要得知儿孙事,此位浓肥贵子孙。

坎为海门,为根基,居子丑,属水。有诗道:坎地肥浓贵可寻,有纹穿上贵人钦。此宫低陷纹冲破,曾遇风波水患侵。

艮为田宅,为坟墓,居丑寅,属土。有诗道:艮土飞针兄弟稀,总然多有也分离。长幼不及中年事,各自分居独自栖。

震为妻妾,为立身,居卯,属木。有诗道:震为身位自居东,耸起滋红百事通。低陷此宫妻有克,须教此位作书笼。

巽为财帛,为禄马,居辰巳,属木。有诗道:巽宫驿马位高强,若起高峰性必良。低陷更兼纹又破,纵然富贵也颠狂。

离为龙虎,为官禄,居午,属火。有诗道:离为官禄镇南方,破陷荣华不久长。若起文官加禄位,仕者为官入庙堂。

坤为福德,为父母,居未申,属土。有诗道:坤宫属土位西方,怕见纹深克陷伤。纹乱儿男终见破,更忧母位主分张。

兑为奴仆,为子息,居酉,属金。有诗道:兑为仆位此中求,肥阔高起性温柔。其宫低陷纹如破,子仆终须命不留。

另外，手堂中央为明堂，主目前之吉凶。有诗道：中央深处号明堂，目下凶危此处藏。纹有印角方必贵，色如暗黑定灾殃。

依据手相八卦图可以判断方位流年运势。从方位及月势图，由某宫的血色可以判断朝向方位的吉凶及每年盛衰情形，血色好的宫所示的方位就是吉祥的。例如：若震宫的血色良好，则朝东方运佳；若坎宫的血色很差，则朝北方会遭遇灾难；事情停滞不前而无法开运。血色好的宫所示的月亦有吉祥的事情，例如离宫的血色很好，表示在六月有喜事。

另外，今人研究表明，根据手相八卦中各宫的血色可以判断人体疾病部位。

坎宫：生殖器官、性病、痔疮

乾宫：神经系统（主要是精神病、中风、癫痫）

兑宫：暴饮暴食引起的疾病、食物中毒、其他经由口传染的疾病

坤宫：腹膜、肠疾病、肝脏、脾脏、肾脏

离宫：心脏、热病、眼疾

巽宫：呼吸器官疾病（肺结核、肺炎、支气管炎、扁桃腺炎、感冒）

震宫：神经系统（主要是歇斯底里、脊椎骨癌、神经痛）、呼吸器官

艮宫：心脏病、消化器官、脊髓病

（四）相掌纹

相掌纹即看人手掌上的纹理，以推断其命运的盛衰。相术家认为，掌纹于人，犹如木纹于树，察之可测断材质优劣。

相法中各类掌纹名目、主属十分复杂，大要可于《神相全编》一〇《论掌纹》见其梗概：“掌有纹者上相，无纹者下相。纹细而深者吉，粗而浅者贱。掌中三大纹者，上画应天，定其贵贱也；中画应人，辨其贫富也；下画应地，辨其寿夭也。三纹莹净无破纹者，福禄之相也。纵理多者性乱而灾，横理多者性愚而贱，竖理直贯上指者百谋皆遂，乱理散出指缝者诸事破散。纹细如乱丝者聪明貌秀，纹粗如栎木者愚顽贫贱。纹如乱挫者一生困苦，纹如散糠者一生快乐。”

相掌纹以掌中三大主线（称三才纹）为主，配以各宫的杂线评论祸福。

四、认识养生文化

1 中国养生文化的起源

就有文字记载的历史确切性而言，中国养生文化的萌芽大概只能上溯到殷商时代。从已经出土的甲骨文的考证中可以发现，殷商时的人们在生病、分娩时都祈祷祖宗神灵佑助；对日常生活中的吉凶祸福与健康状况也不时卜问，进而举行各种形式的祭祀活动以清除不祥。此外，甲骨文中还出现了有关个人卫生（如沐、浴）和集体卫生（如大扫除称“寇帚”）之类的记载。

逮至西周，养生思想进一步发展。周代还设有食医专门掌管周王与贵族阶层的饮食，指导“六饮、六膳、百馐、百酱”等多方面的饮食调理工作，提出饮食调理要与四季气候相适应；并有了专职主管环境卫生的职官，如“庶氏掌除毒蛊”；“翦氏掌除蠹物……以莽草薰之”；“壶涿氏掌除水虫”，使水清洁。

中国养生文化史上第一个黄金时代的到来首推春秋战国。当时的史书对养生的记载已经十分具体，例如《左传》就记载了秦国医和为晋侯治病，指出晋侯之疾是“近女室。疾如蛊”

的结果,已经注意到了房室起居与健康的关系。在先秦诸子学说中,影响最大的莫过于儒、法、道、墨四家,而在养生问题上贡献最大的又属其中的儒、道两家。具体内容这里不赘述。

2 人与自然和谐相处,是一种科学的智慧

“顺四时而适寒暑。”这是《黄帝内经》讲的重要原则。人在大自然中如同一粒微尘,自然界的气候对人的影响是巨大的。人生在天地之间,和天地者生,逆天地者亡。

2008年,戊子年,火运。偏热,强热,前六个月寒,后六个月大热。冷在春三月,春行冬令。大雪,天地自找平衡。到五月六日立夏结束。阳气溢,多吃米,少吃面,不要吃羊肉,不吃辣,不喝酒。最好的补品是萝卜、白菜。要明确你所处的气候是什么,确定补与不补。

传统养生倡导未病先防,让人们了解五运六气的变化(即金、木、水、火、土五种天运的兴衰;风、火、暑、湿、燥、寒六种气候的过与不及);了解东、南、西、北、中五方的差异,以及人在一定时空下的位置;了解各种食物的性、味、归经,合理饮食;了解五色、五音、五形,恰当地取舍,促进人的平衡。随时把自己调整到恰当的时空位置,通过与天地的和谐,预防疾病和各类问题的发生。

3 辨证认识现代病,不要违反自然

病,原来未必就是病。老子《道德经》讲“圣人之不病也,以其不病,是以无病也。”“知不知,尚矣;不知知,病也。圣人不病,以其病病。夫唯病病,是以不病。”

一是心脏病,北方地区头号杀手。“肝为心之母”,凡心脏出现问题,主要在肝,关键是调整肝的升降机制。二是癌症。这是二号杀手。癌症的形成是复杂的,但是主要与肝的升降机制有关。肝承担着人的免疫功能。《黄帝内经》把肝称为“将军之官”,它“攘外安内,平定诸乱。”人体出现了癌肿瘤是大乱,是“将军之官”没有发挥应有的作用。“瘤”(留),与流水同义。当留住不流,就变成了瘤。气血流通,没有病。气血集聚在一个地方,不流动,就变成肿瘤。三是抑郁症。青年人、白领阶层多发。现代人所出现的问题最多的是抑郁,为何会抑郁呢?是阳气不足的结果,因为人们睡觉太晚的结果。阳气怎么才能升起来呢?叫滋阴潜阳,当你睡着了为阴,在睡觉当中才能够把胆气升起来,如果不睡觉,那么不仅不升胆气,而且还消耗胆气。当胆气被消耗了,人就开始害怕了,我们常讲胆大、胆小,讲的就是胆气。所以《黄帝内经》里讲:“气已壮胆”,胆无气就没有胆量了,会出现惕惕不安,对周围非常敏感;善太息,就是常出气。经常有一些家长跟我讲,孩子年纪青青的,怎么经常长出气,就是因为伤了胆气,多疑,委屈、洁癖,最后就形成了抑郁证,就是这个道理。四是三高症。高血压、高血糖、高血脂是现代人的常见病。现代医学认为:“三高病”要终生服药予以控制。如果换个角度看问题,也许对人们有所启发。五是儿童疾病。儿童的常见病:习惯性感冒、哮喘、多动症、佝偻病、弱视、孤独症、肾病综合症,甚至癌症。从养生的角度看,老子所主张的“守柔曰强”、“柔弱胜刚强”,是说修养生之道应守住柔弱,才能保持旺盛的生命力,这才是真正的刚强。六是女性疾病。女性疾病主要是更年期综合症,妇科系统肌瘤、囊肿等症。关键是气血流畅。月经不畅,情绪不好,肝的生发、疏泄机制要协调。胖、面部斑纹,原因都是肝疏泄不畅。

4 与自然和谐相处,未病先调

养生能懂得顺其自然,才真正开始接近天地,谁离天地越近,谁就能获得天地的滋养。人生于天地之间,顺则生,逆则亡。调理平衡和谐人生。老子讲“圣人是顺其自然的。”一是人要与自然保持和谐;二是人的身心要保持和谐。

五、易学与《内经》养生

《内经》成书于西汉,包括《素问》和《灵枢》两部分,为中医学奠基之作。汉以后的医学,就是在《内经》的理论框架之下发展的。易学对《内经》的影响,就哲学原理上说,主要包括阴阳学说、天地人统一论、整体结构观、象论、圆道等方面,可参见“易理与医理”条。此外,在一些重要范畴和方法上,易学与《内经》也相会通。

1 神

关于“神”的概念较为宽泛。《灵枢·天年》曰:“失神者死,得神者生也。”何为神?又曰:“血气已和,荣卫已通,五藏已成,神气舍心,魂魄毕具,乃成为人。”《素问·六节藏象论》曰:“草生五味,五味之美,不可胜极。嗜欲不同,各有所通。天食人以五气,地食人以五味。五气入鼻,藏于心肺,上使五色修明,音声能彰。五味入口,藏于肠胃,味有所藏,以养五气,气和而生,津液相成,神乃自生。”这样,“神”就很具体了。

《内经》还把“神”与“德”联系起来,《灵枢·本神》说:

黄帝问于岐伯曰:凡刺之法,先必本于神。血、脉、营、气、精、神,此五藏之所藏也。至其淫佚离藏则精失,魂魄飞扬,志意恍乱,智虑去身者,何因而然乎?天之罪与?人之过乎?何谓德、气、生、精、神、魂、魄、心、意、志、思、智、虑?请问其故。岐伯答曰:天之在我者德也,地之在我者气也,德流气薄而生者气。故生之来谓之精;两精相搏谓之神;随神往来者谓之魂;并精而出入者谓之魄;所以任物者谓之心;心有所忆谓之意;意之所存谓之志;因志而存变谓之思;因思而远慕谓之虑;因虑而处物谓之智。故智者之养生也,必顺四时而适寒暑,和喜怒而安居处,节阴阳而调刚柔。如是则僻邪不至,长生久视。

神的外象是人的精神状态,内象则异常复杂,它有精、神、魂、魄、意、志、思、智等种种内涵。中医学认为,神的本质是“德”,故有“天之在我者德也”,地之在我者气也,德流气薄而生者气。故生之来谓之精,两精相搏谓之神。”心主神明,心为君主之官,故而能“任物者”也。德者,天也,道也,自然规律也,故曰“道德”。

德、气、精、神、魂、魄、意、志等皆藏于五脏之中,静之默之,所谓“静则神藏,动则消亡。”故《灵枢·本神》说:

是故怵惕思虑者则伤神,神伤则恐惧流淫而不止。因悲哀动中者,竭绝而失生。喜乐者,神惮散而不藏。愁忧者,气闭塞而不行。盛怒者,迷惑而不治。恐惧者,神荡惮而不收。

心怵惕思虑则伤神,神伤则恐惧自失,破胭脱肉,毛悴色天,死于冬。脾愁忧而不解则伤意,意伤则悦乱,四肢不举,毛悴色天,死于春。肝悲哀则动中则伤魂,魂伤则狂忘不精,不精则不正当人,阴缩而挛筋,两肋骨不举,毛悴色天,死于秋。肺喜乐无节则伤魄,魄伤则狂,狂者意不存人,皮革焦,毛悴色天,死于夏。肾盛怒而不止则伤志,志伤则喜忘其前言,腰脊不可以俯仰屈伸,毛悴色天,死于季夏。恐惧而不解则伤精,精伤则骨瘦痿厥,精时自下。是故五藏主藏精者也,不可伤,伤则失守而阴虚,阴虚则无气,无气则死矣。是故用针者,察观病人之态,以知精、神、魂、魄之存亡得失之意,五者以伤,针不可以治之也。肝藏血,血舍魂,肝气虚则恐,实则怒。脾藏营,营舍意,脾气虚则四肢不用,五藏不安,实则腹胀经洩不利。心藏脉,脉舍神,心气虚则悲,实则笑不休。肺藏气,气舍魄,肺气虚则鼻塞不利,少气,实则喘喝胸盈仰息。肾藏精,精舍志,肾气虚则厥,实则胀。五藏不安,必审五藏之病形,以知其气之虚实,谨而调之也。

神气可体现血、脉、营、气、精的盛衰状态，而血、脉、营、气、精是五脏所化生和储藏的，所以嗜欲过度，恣意耗伤，就使五脏精气耗尽，乃致魂魄飞扬，神志恍惚，丧失理智，所谓“神伤”。心藏神，惊恐或思虑太过会损伤心神，从而发生心悸、恐惧的症状，失去主宰自身的能力。心主血，心病则肌瘦皮焦，乃致颜面枯槁无华。心属火，故冬季水旺之时病情加重，甚至死亡。其他脾藏意、肝藏魂、肺藏魄、肾藏志，它们受伤亦相应引发所属系统一系列病症，即所谓“主不安则下危”之意也。故古人强调养生重在“淳德全道”，“积精全神”，“把握阴阳”，“精神不散”，“处无地之和，从八风之理”，因此才“能形与神俱，尽终其天年，度百岁乃去”。这种养生原则至今有着积极的现实意义。

古人还把“知其然而不知其所以然”的宇宙运动变化规律称之为“神”，如《素问·五运行大论》说：“天地之动静，神明为之纪。”《素问·天元纪大论》“物生谓之化，物极谓之变，阴阳不测谓之神，神用无方谓之圣”。神在天为风，在地为木；在天为热，在地为火；在天为湿，在地为土；在天为燥，在地为金；在天为寒，在地为水。故在天为气，在地成形，形气相感而化生万物矣。

一言以蔽之，统摄宇宙万物的阴阳五行之道即为神之载体，神之内涵，若从变化为用上讲，“神”又具体到天的风、寒、暑、湿、燥和地的木、水、火、土、金等气化形质，所谓“在天为气，在地成形，形气相感而化生万物矣”。所谓“五运阴阳者，天地之道也，万物之纲纪，变化之父母，生杀之本始，神明之府也”。

战国时代，诸子对“神”有不同用法。在《易传》中，神这一概念，除指人格神以外，还指深刻的思虑和微妙的运动功能。《系辞》说：“神而明之，存乎其人，”感而遂通天下之故。非天下之至神，其孰能与于此。”这里的神是指思虑。《说卦》说：“神也者，妙万物而为言者也”。这里的神则是指妙成万物的功能。《易传》对“神”的这两种用法与荀子相一致。荀子说：“形具而神生。”（《荀子·天论》）此处之神主要指人的精神意志。又说：“四时代御，阴阳大化，风雨博施，万物各得其和以生，各得其养以成，不见其事而见其功，夫是之谓神。”（《荀子·天论》）万物的生化，没有见其作为，可是却见其功效，这种神奇的本领存于万物自身之中，使人有不可思议之感，故称神。《易传》中的神大多数是这两种涵义。如说：“变而通之以尽利，鼓之舞之以尽神。”（《系辞》）此指精神意志。又说：“阴阳不测之谓神”，“知变化之道者，其知神之所为乎”，“神无方而易无体”（《系辞》）。

天地万物的变化的动因和根本规律在于阴阳的相互作用，而阴阳的消长转化和由此引发的大化流行却神妙难测。正是由于其难测，故能够领悟它，应用它的精神智慧也称为“神”。无论作为思虑的神，还是作为生化的神，有两个共同的特性：一是非指实体，只代表某种功能本领，一是微妙神奇。《内经》接受了《易传》上述有关神的思想，并结合临床发展成为中医学的形神理论。《素问·天元纪大论》说：“阴阳不测之谓神，神用无方谓之圣。”可以说是照抄《系辞》的原话而稍有变通。综观《内经》对“神”概念的使用，除了极少数地方指鬼神之外，其余可大致分为三层涵义：

一是指天地万物普遍存在的运动功能。《素问·阴阳应象大论》说：“夫阴阳者，天地之道也，万物之纲纪，变化之父母，生杀之本始，神明之府也。”认为阴阳的对立统一乃是世界运动变化的源泉和根本规律，而所谓神即寓于其中。神即表现为阴阳的消长转化，表现为“道”的支配作用。因此，与《易传》相一致，《内经》的神同样与道和阴阳紧密相联。《内经》也肯定了“神”的可知。《素问·移精变气论》说：“理色脉而通神明，合之金木水火土、四时、

八风、六合，不离其常。”认为尽管万物的运动变化奇奥微妙，但它们都有规律（“常”）可循，故终究是可以把握的。

二是指机体的生命功能。《内经》限于时代，未能将人体生理机能与一般的物质运动加以严格的区分，故将它们统称为“神”。《灵枢·本神篇》说：“故生之来，谓之精，两精相搏谓之神。”两精指来源于父母的先天之精。二者相结合，产生了新的生命活力，就称之为“神”。《内经》认为，作为生命功能的神，虽然以先天父母之精和后天水谷之精为基础，但对于躯体之形，却起着主导作用。形和神是生命体的两个基本方面。形神协调则健康，形神失调则生病。在诊断、治疗和摄生各个方面，都要特别注意“神”的变化。“粗守形，上守神。”（《灵枢·九针十二原》）“得神者昌，失神者亡。”（《素问·移精变气》）认为及时准确地了解和控制机体的功能状况至为重要，而那种忽视神机死守形体的作法是要不得的。

三是指精神思虑。《素问·灵兰秘典论》说：“心者，君主之官也，神明出焉。”这里的神明是指思维和支配全身生理的能力。《灵枢·五色篇》说：“积神于心，以知往今。”肯定心神具有认识外界事物的功能。《素问·八正神明论》说：“请言神，神乎神，耳不闻，目明，心开，而志先，慧然独悟……若风吹云，故曰神。”“神乎神”的前一个“神”，指精神思虑，后一个“神”指事物的阴阳变化。所谓“神乎神”就是通过前者去认识后者。这种认识作用也像阴阳变化一样奥妙，故同样，称其为“神”。

《内经》认为，精神是心的功能，同时亦是一种气，所以又称“神气”。这一点在《易传》中没有提到。《内经》不仅肯定形体决定精神，而且强调精神对形体会产生重大反作用，如果情志思虑过度，则会损害健康，甚至引起疾病，而愉快宁静的心绪，是摄生保健的必要条件。

2 通

“通”是《易传》的一个重要范畴。《易传》基于阴阳消长转化系天地之道的理论，把万物的运动看作是周而复始的循环。《系辞》说：“一阖一辟谓之变，往来不穷谓之通。”可见通的基本涵义就是循环的完成和循环运动的不断进行。依《易传》，循环运动通畅无阻，万物方能正常生化。《系辞》说：“变通莫大于四时。”肯定春夏秋冬为天地间最重要的循环。四时节气的递嬗决定万物的生生不已。

由于四时和万物进行循环运动的根据在于阴阳的消长转化，因此循环一方面定能实现，另一面又会遇到蹇困。从本质上说，通是天地万物的本性，但是在实际的运动过程中，“通”又与“穷”相对。“穷”指循环受到阻塞，“通”指阻塞得到排除。《系辞》说：“易穷则变，变则通，通则久。”事物的阴阳双方在相互作用中此消彼长，而当达于极点之时，消长过程不能依前继续下去，这时则由通转变为穷。但是穷只是暂时现象。在阴阳的作用下，事物会发生根本性的转化，开创出新的局面，使循环运动继续进行。由通而穷，由穷而变，由变而达于新的通，系事物运动的法则。而循环畅通才能使事物的生命久长，通是久的前提。

通即亨。《文言传》说：“亨者，嘉之会也。”“嘉之会”即繁茂昌盛。依据《易传》，通之所以能够使事物长久而兴隆昌盛，是因为世间的一切矛盾、困难、塞弊都必须通过阴阳的对立统一来解决，必定在循环运动中排除和克服。而通则表明一阴一阳之道在正常发挥作用。通还指不同事物之间的交流、融汇，集中表现为阴和阳的交合。此一意义上的“通”，也是以阴阳的对立统一为根据。《易纬·乾凿度》说：“泰者，天地交通，阴阳用事，长养万物也。否者，天地不交通，阴阳不用事，止万物之长也。”认为天地阴阳交互流通，才有可能生化万物，并使它们得到养育和发展。

通的思想被《内经》所应用。首先,《内经》接受了“通”为天地万物正常生化必要条件的观点。《素问·阴阳离合论》说:“故生因春,长因夏,收因秋,藏因冬,失常则天地四塞。”意谓四时循环通畅,天地阴阳适时交合,万物才能实现生长收藏。其次,《内经》用“通”的观点来理解人的正常生理。《内经》认为,气血沿经脉绕行周身,卫气在脉外,营气在脉中,每昼夜各循环五十周而相会合。卫气执行抗御病邪的职能,营气把脾胃所化水谷精微输布全身。所以气血循环畅通,是各项生理活动正常进行的基础。同时,气血经络作为“通道”将心与其他藏府、器官联成一体,在心的主导下,全身器官才能各自谐调地发挥功能。《素问·灵兰秘典论》说:“凡此十二官者,不得相失也。故主(心)明下安……主不明则十二官危,使道闭塞而不通,形乃大伤。”因此,气血的通与不通,乃是划分生理与病理的分界。最后,基于上述,《内经》认为治疗和摄生的具体目标之一就是导气以令其通。如针灸、气功等最为明显。《灵枢·九针十二原篇》指出:针灸的作用正在于“通其经脉,调其血气。”以论述摄生为主要内容的《素问·上古天真论》则强调,“气脉常通”乃健康长寿的秘要。

3 居安思危与治未病

《周易》作为占筮书,意在预测吉凶,使人未雨绸缪,早作准备。否卦九五爻辞说:“其亡,其亡,系于苞桑。”正是要人们对可能出现的危难时时加以警惕。《系辞》发挥这一思想说:“君子安而不忘危,存而不忘亡,治而不忘乱,是以身安而国家可保也。”意思是天地万物处于永恒的运动变化之中,任何事物都不可能永驻。‘因此,人们必须居安思危,密切注视事物的发展动向,将一切可能导致危亡的因素及早消除,防止事物向坏的方面转化。

《周易》的这种积极的忧患意识,在《内经》中转换成“治未病”的理论。“治未病”包含两层意思,一是未病先防,一是既病防变。关于未病先防,《素问·四气调神大论》说:“不治已病治未病,不治已乱治未乱……夫病已成而后药之,乱已成而后治之,譬犹渴而穿井,斗而铸锥,不亦晚乎!”强调要防患于未然,体现了防重于治的精神。因此《内经》十分重视摄生,有许多篇幅论述摄生的方法,指导人们如何增强体质,调养精神,躲避虚邪。关于既病防变,包括早期诊断,早期治疗和防止病势发展两个方面。《素问·阴阳应象大论》说:“故邪风之至,疾如风雨。故善治者治皮毛,其次治肌肤,其次治筋脉,其次治六腑,其次治五藏。治五藏者,半死半生也。”指出,疾病缠身,会由浅入深,由轻至重。故治疗愈早愈好,而且应当掌握疾病传变的规律,采取相应措施。在病情深入之前,先安可能受邪之地,以防止病势蔓延。

六、《周易》对养生学的影响

自古以来就有“医易相同”和“医易同源”之说,中国一代大医孙思邈说:“不知易,不足以言知医”,充分说明了《周易》对中医学重要影响。在养生学方面,《周易》蕴含着丰富的养生理论,奠定了中医养生学的基本观点,对中医养生学的形成和发展起了积极的作用。《周易》养生思想的核心——人生知变、应变、适变三大生存法则。

(一)修心、怡性养生

养生必然怡性,生与性本为意义同源之词。何谓“性”?“生生之谓性”,“凡性者天之就也”。意思是说上天所赋予给人而落实于人身上的就称“性”,是人生而有之的。《周易·乾·彖》说:“乾道变化,各正性命。”“性”是自然变化的结果,是万事万物多样性的表现。性之不同就构成纷繁复杂的大千世界,犬有犬之性,牛有牛之性,但是正如孟子所问牛之性与犬之性相同否,人之性也就不同于犬牛之性。成全万物,也就要“顺受其正”,才能“穷理尽性以至于

命”，保全自我的生命。而人的“性”是什么？又如何才能“顺性至命”呢？这个问题就如我们只有知道病根，才能对症下药一样，养生就要知道人的本性和特征，才能有依有据。

关于性命的讨论在中国哲学史上论述颇丰，在中国古人看来，性命首先源自于天，它是自然之资，孟子讲“人之所以异于禽兽者几希”，荀子亦讲“人之所以为人者”是因为“有辨”，也就是我们说的“神”。精神意识，这是人的本质特征。同时，人之性又具有与动物相同的性，因生理而引起的欲望，包括喜、怒、哀、乐之情等都是本所具有的，“夫性命者，与形俱出其实，形备而性命成，性命成而好憎矣。”作为生命形式的知觉精神现象，与形体同宗，满足生命的需要，就要使得“性命之情处其所安也”；而“嗜欲连于物，聪明诱于外，而性命失其得”，过度的欲望和心智会丧失自然真情，就可能“哀渐以然”，久而久之也就丧失性命。所以说，顺性是全命的关键。如何“顺性”，这里提及到的只是道家以顺自然的无为原则的要求，性所具的“生之所谓”与“几希”特征显然是两个层次的问题，这就是宋明之际所探讨的“气质之性”与“天地之性”的差别。此二个层次都要求我们通过适性而全命养生，更具体来说所关乎的是精神领域，也即养神的有效途径，更通俗而言，人除了满足饥食温饱的身体需要，在精神上，还有表达喜怒哀乐的情感需求：高兴时喜笑颜开，精神抖擞；悲伤时垂头丧气，黯然神伤；愤怒时义愤填膺、气急败坏。情感的宣泄成为保持身心健康的必要条件，同时人又有进行思想意识和精神创造活动的要求，即精神生活的需要。人的思想要不断进行反思，对自我进行评价，这是精神生活中占重要地位的道德生活。

从现代心理学的研究来看，人的情感一方面催人奋进、开拓进取，但还潜藏着孤独、失落、忧虑、悲伤等不良情感，有些思想感情不为社会生活所容，所以社会文化要求个人克制自己的这些不良情感。按照弗洛伊德的精神分析学，处理不良情感的最简单方法是压抑，也就是将不安和冲突压入潜意识层，然而压抑不可能长久的，有时它还会从冰山底层冒出来，当它们不能满足时，人就会动用心理防御机制来化解，化解得成功，即可获得一个完整健康的人格，不成功则会加剧心理的病态不安，严重者就会发展为精神病。所以说，寻找建立合理的情感宣泄，实为防御的当务之急。我们看到在现代管理心理学、行为科学中采用了一些引导的措施，谈心交流也为必要的内容，与朋友分享快乐和苦恼是人们常见的一种方式。交友也是一种怡养性情的方式，同样可以养神，人作为社会化动物，在与同伴交流中获得安全感和归属感。孔子言：“有朋自远方来，不亦乐乎。”有朋友的快乐在于一个人的快乐由一变为二，增加了快乐，而痛苦是一分为二，减少了痛苦，在彼此沟通中化解心中的郁闷。我们这里谈诗乐的方式，更广泛地说是通过审美的方式，在艺术中宣泄和升华情感。一些文艺作品将人们心底的潜意识通过美感的形式表现出来，审美不仅是感官的愉悦，它有着向深层的追寻，这是从“悦耳悦目”到“悦心悦意”再到“悦神悦志”的过程，这是一种自由的境界，其所以自由，是因为在对感性形式的观照中摆脱功利欲念的烦恼，也穿越了观念的束缚。《论语》中谈“游于艺”，“游”是精神驰骋的自由，是创造力、开创性的前奏，是一个辽阔的神游天地，轻松愉悦，令人心旷神怡，得意忘形，审美表达了精神的追求，情志的抒发。

《易经》也极为倡导人应抒发出内心的思想感情和各种情绪，认为这是顺应了天道自然的本性，“为能通天下之志”，“以致命遂志”。天地自然界同样也要释放情感，才能保持整体的和谐，“水流湿，火就燥”，古人把洪水滔天和火山爆发以及雷声轰鸣都认为是天地愤怒之情的宣泄，宣泄之后又恢复了天地自然的相对平衡。

《周易》对养生的具体指导体现在：

一是天人相应的整体观。《易·系辞下》曰：“日往则月来，月往则日来，日月相推而明生焉；寒往则暑来，暑往则寒来；寒暑相推而岁成焉。”《素问》指出：“圣人之为道者，上合于天，下合于地，中合于人事。”这就是人、社会、自然“三位一体”的整体模式。天人相应的整体观思想更能体现中医养生学的整体调节优势。

二是居安思危的预防观。《易·系辞下》指出：“君子安而不忘危，存而不忘亡，治而不忘乱，中以身安而国家可保也”。在卦辞中指出：“君子思患而预防之。”《周易》明确提出了未病先防，居安思危的预防为先的思想。在这一思想的影响下，后世医家和养生家都非常强调预防为主的防病健身原则。

三是奠定了中医养生原则的理论基础。《易经》的哲学思想直接影响着中医养生学理论，使中医养生的理论更完整。除上面所提到的，还有很多理论原则亦源于易经。如，万物本原的天道观，动静互涵的运动观，阴阳和调的平衡观，顺应天时的达生观，柔静顺缓的静养观，抑阳益阴的调养观等。

（二）修德、健体养生

1 养己、养人、养物是一个整体

在中国传统的养生学中，养生是一个整体概念，不能单纯从一个人的角度去理解，就是说，不能把养生看作仅仅是养自己。按照天人合一的观念，一个投入养生活动的人，既要养己，又要养人；既要养人，还要养物。《颐·彖传》说：“‘观颐’，观其所养也。‘自求口实’，观其自养也。天地养万物，圣人养贤以及万民，颐之时，大矣哉。”《易传》作者认为，考察养生（“观颐”），最重要的是看其养生之道是否正确（“观其所养也”）。观其如何对待自己的物欲，是否“自求口实”，这是对自我养生进行考察和评判（“观其自养也”）。而天地生育万物，圣人培养贤能并通过治理使国人丰衣足食，谈诗学礼，也都属于养生的范围。所以养生不仅是个人的事，它关乎全民和万物。颐养工作做得适时合宜，无疑是一件大事。

北宋程颐对《易传》的养生思想有一段精彩的阐发：“圣人设卦，推养之义，大至于天地养育万物，圣人养贤以及万民，与人养生、养德、养人，皆颐养之道也。动息节宣，以养性也；饮食衣服，以养形也；威仪行义，以养德也；推己及物，以养人也。”（《周易程氏传》）依《易传》和程颐的观点，养己、养人、养物三者相互关联，相互促进，是一个有内在联系的整体。比如推己及人，关心他人之养，也就是养己之德，而养己之德又有益于治气养身。推人及物，泛爱众生，使万物和谐，共存共荣，其结果又有利于养育人类。而要实现万物和谐，又必须“动息节宣”，理治人欲。这就表明，易学之养生学实际上还包括优化和美化自然，创造最佳的生态环境。可见，养己、养人、养物三者的统一，就是养生、修德和治世的统一，也是养神、养气和养形的统一。无论对于社会，无论对于个人，将养己、养人、养物恰当地结合起来，尽力做好每一个方面，才是完整的养生，才是合于天德的养生正道。

《系辞传》说：“天地之大德曰生”，“生生之谓易。”生育养长万物，乃是天道的核心，因此我们每一个人都应该像天地那样，具有珍爱众生、怜惜万物的博大情怀。《系辞传·上》又说：“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也。”按照宋易的解释，阴阳之道的实质是，通过阴阳自和而达于最佳的生和养。阴阳之道，也就是天地大德。所谓言行之善，即对这一道德的继承，所谓先天之性，即对这一道德的秉受。

易学所谓乾卦四德，是对这种善性的概括。乾卦卦辞为“元亨利贞”，《易传》将其释为天的四种德性。《乾·文言传》：“元者，善之长也。亨者，嘉之会也。利者，义之和也。贞

者，事之干也。”孔颖达《周易正义》引庄氏语曰：“‘元者，善之长’者，谓天之体性，生养万物。善之大者莫善施生，元为施生之宗，故言‘元者，善之长也。’‘亨者，嘉之会’者，嘉，美也。言天能通畅万物，使物嘉美之会聚，故云‘嘉之会也’。‘利者，义之和’者，言天能利益庶物，使物各得其宜而和同也。‘贞者，事之干’者，言天能以中正之气成就万物，使物皆得干济。”

易学将“元亨利贞”解作天之四德，意在让人们体天之道，行天之德。《文言传》接着说：“君子体仁足以长人，嘉会足以合礼，利物足以和义，贞固足以干事。君子行此四德者，故曰：‘乾：元亨利贞。’”孔颖达疏：“君子之人，体包仁道，泛爱施生，足以尊长于人也。仁则善也，谓行仁德法天之元德也。‘嘉会足以合礼’者，言君子能使万物嘉美集会，足以配合于礼，谓法天之亨也。‘利物足以和义’者，言君子利益万物，使各得其宜，足以和合于义，法天之利也。‘贞固足以干事’者，言君子能坚固贞正，令物得成，使事皆干济，此法天之贞也。”“使事皆干济”，即使事皆有所成就。依据易学，欲将养生置于正道，就必须高扬乾卦四德。

2 养德重于养体

颐卦是专门讲述养生的卦。颐为腮，腮为口腔之表。颐卦卦辞：“观颐，自求口实。”“实”为食。口中进食为养生所必须。“自求口实”是说养生须依靠自己，不能仰赖他人。“观颐”，即把注意点集中到腮部，自然是要讨论养生的问题。故《序卦传》：“颐者，养也。”《颐·彖传》：“颐，贞吉，养正则吉也。”养生是好事，但一定要依从正确之道，才会有好的效果。《颐·象传》：“山下有雷，颐。君子以慎言语，节饮食。”颐卦下震上艮。震为雷，为动。艮为山，为止。有动有静，有行有止，动静行止恰当结合，正是养生所须遵守的原则，故曰：“山下有雷，颐。”具体说来，口的功能有二：说话和进食。说话进食需要动，但要有选择，有节制，故又有所止。以免祸从口出，病从口入。“慎言语”，是修德；“节饮食”，是窒欲。颐卦初九：“舍尔灵龟，观我朵颐，凶。”《象传》曰：“观我朵颐”，亦不足贵也。”灵龟又称神龟，代表正道。朵训动，朵颐即咀嚼食物。初九为阳实之爻，象征有足够的食物可供自养。但是他舍去养生的正道，还垂涎他人人口中的食物，显系不德，故“凶”。王夫之注：“此言贪躁之人，见我动颐而嚼，乃注目凝视。咎不在朵颐而在观。虽未觊分其润，而情已淫，故曰‘亦不足贵’。”（《周易稗疏》）

上九：“由颐，厉吉。利涉大川。”（象传）曰：“‘由颐厉吉’，大有庆也。”上九亦为阳实之爻。“由颐”是说上九不仅自养，还供养其他四阴虚之爻（六二、六三、六四、六五），可谓德之大，故“厉吉”。六五至尊之君，由于阴虚而不能自养，更不能尽君主养人之责，但六五“贞吉”，是因为他能“顺以从王”（《象传》），把养育国人的重担交给了贤臣上九。上九德才兼备，出色地完成了重托，故“利涉大川”，“大有庆也”。

对比初九上九可见，《颐》卦和《易传》都强调，惟有品德高尚才能将养生引入正道，故修德性比养形体更重要。这与“太上养神，其次养形”的观点是一脉相通的。

修德重于养体的原则有其深厚的思想基础。在中国传统的养生学中，养生并不是纯属个人的行为，更不可单从医学生理学的角度来理解它的意义，来确定它的价值。养生首先是履行一种道德的责任。儒家认为，爱惜自己的身体是尽孝道，自己身上的一毛一发都为父母所生，敬父母就应当爱身体。健康的身体是施仁行义、尽忠报国和传宗接代的保证。道家认为身体为天地所养，“吾身非吾有也”（《庄子·知北游》），所以养生不是因为恶死，而是人们“法自然”，“合天德”所必定要做的，是大道之行的体现，同时也是为了过一种高洁无浊的生活。养生既然是出于道德的要求，它就有了社会性，成为人们应分的庄严义务。因此，一个有道德的人就应当重视养生，养生的动力也应当来自道德的命令。把养生纳入道

德的范畴,养生方能正确的目的,也才能产生足够的动力和毅力。既然养生从属于道德,那么修德自然重于养体。

3 要具备美德

当然,这样“从心所欲不逾矩”的境界现实中的人不是都能达到,利益的诱惑有时实在令人无法阻挡,就如恩格斯所描绘的,在资本主义社会中,当人们面对百分之五十的利益可能犹豫不决,面对百分之百的利益就会铤而走险,面对百分之二百的利益就会抛下人间所有的道德和法律。因此,即使一个道德非常高尚的人,面对选择时,也会心生烦恼,也会有私欲之累。所以说道德精神的培养也不能完全解决此精神之苦,义只在于部分地化解、规导利益。现实总是不圆满的,它需要理想以补充。理想并非悬空存在,又必然落实在现实上。贵义贱利的理念进一步导致较为调和的“义以生利”、“义利合一”,事实上又回到我们所谈易学“中和”的思想原则。儒家把它说明为“极高明而道中庸”,这种处理在化解义与利对人的精神折磨中更为有效和实用。义与利可以化矛盾为和谐,这样更减少了许多无谓的烦恼,精神得到安慰。东汉时的卓茂处处恭守儒家伦理道德,笃信仁爱,留心践履。王莽摄政时,以重官厚禄征他为官,可他毅然放弃种种利益,为保名节弃官归隐。光武帝登基,对他重赏封爵,由此名冠天下,在这之前他不过是小小县吏,此时名利双收,又得保“义”。这样的情况当然最得圆满,但这也是在特定的历史机缘条件下,事实上还是在先对义的选择基础上,也就是“义以生利”。因此,儒家积极倡导的义利合一仍是在对于义为第一位的前提下的合一。协调中,尽可能化解双方的矛盾。《易经》比卦中有:“初六,有孚、比之,无咎。有孚,盈缶。终来有它吉。”内心的真诚,自然无过,诚信至极,如同美酒溢出瓶外,会有意外吉祥。通过不断增强道德意识,利欲渐少,却不能走到禁欲的地步,不断发明自己内心的天理良心加以扩充,勿需要死守于“义”而有所忧患,小心翼翼,也不需逐于利而旷荡放逸,利欲熏心,只要通过不断自觉而进入自然洒落的境界。王阳明说:“心体不累于欲,无人而不自得。”“自得”是对天理向人昭明的道德良知的自觉,也是人内心无所累的一种自由,“和融莹彻,充塞流行,动容周旋中礼,从心所欲不逾,期乃所谓真洒落矣”。

在今天,当人们嘶声竭力地呐喊着“心太累”时,似乎意识到头脑中太多“利”的缰绳圈套着我们。心中道德的信念、亲情的信念已渐渐地抛得越来越远:有的人变成极端个人主义者,只有“自我”和“自利”,没有团体,没有国家,没有民族;有的人制造劣质产品,生产假药坑害别人,盗窃、抢劫、杀人层出不穷。而对于一般人来说,感情需要可以给人带来幸福,同时也不可避免带来心灵的痛苦。感情需要也许比不上金钱带来的快乐更直接,后者被更加看重,现代人面临着逐利而带来的精神危机,什么是美德已成为传统的注脚。但中国绵延已久的重伦理道德的思想并不是如大厦一倾就一堆废墟,它已经凝结成一种民族心理,深深植根于人的心灵,因此,人在道德与私利之间彷徨越久,冲突越大。人们头脑中仍然回旋着孔老夫子道义至上的训条,人是不能没有良心的。在西方,亚里士多德说:“如果人没有美德,人就成了动物中最邪恶、最残暴、性欲和食欲最大的动物。”其实,人大可不必如此左右为难,人生享受仅短短几十年,最终散尽成空,人生但主心安理得,活出境,活出精神的洒落,而通过道德的修养,开阔心胸,自得善养精神,无所累于欲利。

4 “美在其中,畅于四肢”

孔子说:“知者乐水,仁者乐山。知者动,仁者静。知者乐,仁者寿。”(《论语·雍也》)通常人们在引用和解释这段话时,总喜欢将“知者”和“仁者”分开。其实按照孔子的思想,智

者当仁，仁者当智。动静互根，乐寿相依。试想，仁者与天合德能不乐吗？知者明理，自当清心，能不寿吗？仁爱万物，济助群生，能不智不动吗？穷万物理尽万物性，深思冥想，能不仁不静吗？对仁和智分别加以论述，不过是为了强调智与仁各有自己的特性和偏向，而在儒家的学说中，它们都属于“德”这个十分宽广的范畴。《大学》说：“富润屋，德润身，心广体胖。”胖，音盘，朱熹注：“胖，安舒也。”“心无愧怍，则广大宽平，而体常舒泰，德之润身者然也。盖善之实于中而形于外者如此。”这就是说，高尚的道德会使心胸坦荡平和，有益健康延年。《坤·文言传》亦曰：“君子黄中通理，正位居体，美在其中，而畅于四支（肢），发于事业，美之至也。”“黄中通理，正位居体”是说，君子心怀中德又智又仁。这种内含章美之人，则必形体四肢气血充通，前途事业光耀照人，既长寿，又发达，故“美之至也”。

那么，为什么道德情操高尚有益于健康呢？

首先，有高尚道德的人理想远大，积极向上，外敬内静，严格自求，这样的精神状态有利于激发先天之性，提高心神的有序水平，加强生命的活力和对生命过程的自调功能。同时也有利于去除不合理之私欲，进入清心恬淡顺遂自然之境。

其次，与天相合的道德，会使人的内心世界广大宽平，人际关系和谐，人物关系调畅，从而肌体的通透性提高，内无积滞，外与大自然之气宣通。由于内含章美，在同气相求，同类相召原理的作用下，外界生活环境中的清新美好之气会大量涌入人身，促进健康。

再次，道真义正则直壮，心神直壮则可产生浩然之气，以充实身体。孟子曰：“我善养吾浩然之气。”“其为气也，至大至刚，以直养而无害，则塞于天地之间。其为气也，配义与道；无是，馁也。是集义所生者，非义袭而取之也。行有不慊于心，则馁矣。”（《孟子·公孙丑上》）此即俗语所谓“理直气壮”。然而孟子反复强调，其义与道，须是真正内心修养所至，决非一日之功，故曰“集义所生”，“非义袭而取”。朱熹注：“袭，掩取也，如齐侯袭莒之袭。言气虽可以配乎道义，而其养之之始，乃由事皆合义，自反常直，是以无所愧怍，而此气自然发生于中。非由只行一事偶合于义，便可掩袭于外而得之也。慊，快也，足也。言所行一有不合于义，而自反不直，则不足于心而其体有所不充矣。”（《四书集注》）朱熹所言很是贴切。

《易传》关于“美在其中，畅于四肢”之论和孟子集义生“浩然之气”之说，为历代气功养生家们所重视。其内在机理，仍有待现代科学和气功学予以研究。

（三）把握平衡，健康一生

养生的宗旨最重要的就是维护生命的阴阳平衡，阴阳平衡是生命的根本，阴阳要是平衡，那么我们人体就能够健康，如果阴阳失衡，那么就会患病，就会早衰，甚至于死亡。

那么我们怎么样维持生命阴阳平衡呢？我们知道人的生命储备是有限的，任何一个产品，包括生命，包括一个人，能量的储备都是有限的。那么我们要合理的安排，我们的生命好比是燃烧着的一根蜡烛，燃烧得越旺，熄灭得越早。所以，我们生命养生，维护生命阴阳平衡要注意节能养生这个问题。节能养生包括静养生、慢养生和低温养生，这三大法宝。我们节能养生的目的是为了保护和阴气，避免不必要的损耗，从而维护生命的阴阳平衡。

所以，慢养生、静养生、低温养生，是生命的节能养生；食养生、眠养生，性养生是生命的储备养生。互相结合，互相配合，对维护人体的阴精和阳气的平衡，维护生命的阴阳平衡具有非常重要的意义，把这些生命的阴阳平衡好，那么我们就能够健康一生。

人体的阴阳如果是平衡，他一定是生命的活力一定是很强，生理本能一定好，心理承受力高，机体能吃能睡，气色好，心情愉快精神好。这样的人说明他的五脏阴阳是平衡的。那

么他的生命,他的阳气和阴精平衡,平衡了他的应急能力就强,对不良的情况适应能力就好。并且,耐受疲劳强,抵抗一般疾病的能力强,所以阴阳平衡是非常地重要。

我们怎么采吸阳气呢?阳气对生命有非常重大的意义,因为阳气是生命的动力,阳气就是生命的火种,火种要是旺盛,生命就可以旺盛,火种要是熄灭,那么生命就会终结。所以保护阳气,减少阳气的损耗,是抗衰老的一个重要的奥秘,那么待会儿我要讲到如何节能的问题。如何保护我们的阳气,保护我们的阴精,现在我们讲的养生,就是说我们要采吸阳气。那么阳气在哪些地方,哪个时辰最多?正午的时候,日头当顶我们移到户外庭院里边我们可以脱掉帽子,让太阳的日精从我们的百会穴,头顶的百会,“百”就是百家讲坛的百,“会”是开会的会,这是一个非常重要的穴位,从百会穴进入我们的身体。这是在正午的时候,我们不要忘记采吸阳气。另外,就是早上日出的时候,我们面向东方做深呼吸,那么阳气可以从鼻孔还有从人体的各个皮肤腠理、毛孔进入人体。另外,我们如果住在高楼的,我们可以面向南方打开窗户让阳气进到我们屋里,进到我们的身体。傍晚的时候我们吃过晚饭,在日落红霞起的时候,我们可以到户外去散步。我们尽量地享受和采吸太阳给我们这一天中最后的一次机遇,最后一次的关照。另外,就是说晴天的时候,我们在蓝天白云下边,我们立在旷野里,我们做深呼吸,那么让阳气充分地营养我们的人体。好,这个就是我们要到天气高,要到太阳光好,要到南方,要到东方,要到向光的地方,到高拱的地方,采吸阳气。另外,除了采吸阳气,我们还要吃养阳的食品,比如说鸡肉汤,牛羊肉汤,猪肉汤,还有黄鳝,韭菜,冬虫夏草等等。药物,我们可以用人参泡水喝,如果我们阳气实在虚,那么我们可以吃金匱肾气丸等。

另外,我们人体的一生如何平衡营养,我们根据阴阳消长,平衡营养呢?我们要根据人的一生的阴阳的消长转化来平衡。青少年的时期,人处于阳长的阶段,就应该补阳为主,多吃一些动物蛋白,可以多喝牛奶;中年时期,阴阳消长是持平,那么我们就应该以动物蛋白和植物蛋白并重;老年阶段是阴长阳消的时候,就应该以养阴精为主,饮食以植物蛋白为主,就要多喝豆浆,可以降低血脂,所以我们饮食营养非常的重要。那么饮食全面首先我们强调饮食要全面,饮食全面是维持生命平衡的根本保证,《黄帝内经》说,“五谷为养,五菜为充,五果为助”,就是说“谷肉果菜,食养尽之。”我们的主食还是应该是米和面为主,其他的豆类玉米小米只能为辅,不能颠倒过来,否则我们也要犯矫枉过正的毛病。

再介绍一下性养生。性养生是对生命的协调,性养生的重大意义是什么?性养生的重大意义在于协调人体的阴阳平衡,阴阳平衡得好,衰老就能够减缓,寿命就会延长。实践也证实,家庭幸福、夫妻恩爱的寿命都偏长,反之家庭不幸,夫妻不和的少有长寿的。可见性养生是多么的重要,那么如何性养生?夫妻性生活切忌过度,因为过度则容易使肾精损耗太过,导致肾亏,而肾精呢又是肾气之根,中医认为肾精是生命之本,人的生、长、壮、老、死都和肾有密切的关系。所以我们养生的第一条就是要养肾,肾非常地重要,在人体当中,所以要节制房事,节制房事是养生的关键,也是性养生的第一要义。古代的那些皇帝,他们生活条件那么好,但是同样寿命不能长,因为他们三宫六院七十二嫔妃,是不是,他就不能够做好性养生,不能够保护他的肾精,那么损害了人体生命的根本,寿命自然不能长。所以,刚才我们说了,慢养生,静养生,低温养生,是生命的节能养生,食养生,眠养生,性养生是生命的储备养生,互相结合,互相配合,对维护人体的阴气和阳精的平衡,维护生命的阴阳平衡具有非常重要的意义。把这些生命阴阳平衡好,那么我们就能够健康一生。所以总的来说,我们的养生原则是

通过各种方法维护生命的阴阳平衡,我们的养生理念是阴阳平衡健康一生。

七、中国古代哲学与人体奥秘

哲学与科学总是相互影响的,也是相互促进、相互磨合的。讲哲学的,强调哲学的作用,认为哲学指导了科学研究,并且促进了科学的发展。讲科学的,注重科学的威力,认为科学决定了哲学的形态和理路,甚至评判了哲学的是非,引导了哲学的发展趋势。哲学为科学研究提供了方法,而科学研究经常要用自己的成果检验、修正、发展哲学的方法论。自然界是辩证法的试金石,自然界本身不能进行任何检验,只能通过科学研究成果来检验。因此,研究自然现象的科学成果则是检验哲学的正常途径。同时科学成果也要不断地受到检验。人体是自然界的一部分,研究人体的医学与哲学关系密切,特别是中国以“天人合一”为主要特色的古代哲学,与医学有千丝万缕的联系。周桂钿先生就这个问题的几个较为重要的方面,作了简要的概述(参阅周桂钿:《中国哲学与人体奥秘》,《山西大学学报》(社会科学版),2000年第1期),以便大家能有一种总体的印象。

(一) 阴阳论与人体机理

中国古代哲学有阴阳论。阴阳论由来已久,最早的本义是指向南的山坡为阳,向北的山坡为阴。分别称为向阳、背阴。对于河岸来说,北岸为阳,南岸为阴。称为河之阳、河之阴。从此推出,光明的、温暖的、活泼的、快动的、向上的、积极的、激进的,都是阳;相反,黑暗的、寒冷的、沉寂的、静止的、向下的、消极的、保守的,都属于阴。对于生物来说,动物为阳,植物为阴。雄的为阳,雌的为阴。在植物中,枝叶为阳,根本为阴。外皮为阳,木质为阴。叶子上面为阳,下面为阴。雄花为阳,雌蕊为阴。在动物中,天上飞的为阳,水中游的为阴。地面动物,地面跑的为阳,土中钻的为阴。水中动物,游动的鱼类为阳,是阴中之阳,不会游的蚌蛤类为阴,是阴中之阴。所谓山珍海味,山珍如鹿、獐以及天上飞禽,都属于阳,海里的海参、鲍鱼等都属于阴。在宏观自然界中,天为阳,地为阴;日为阳,月为阴;火为阳,水为阴。医家把阴阳论运用于解释人体的生理、病理以及治疗方法,使阴阳论成为中医理论的重要组成部分。

1 人分男女,男为阳,女为阴。在身体上,背为阳,腹为阴,上身为阳,下身为阴。身体上下以何为界?一说以人中为界,上有耳目鼻,都是双窍的,下有口、前阴、肛门,都是单孔的。鼻下嘴上处为人中。一说以腰带为界,分为上下。身躯与四肢为外表,为阳,内脏为阴。内脏分五脏与六腑,六腑为阳,五脏为阴。气血对应,气为阳,血为阴。中医认为阴阳有相对性,例如,肉相对于皮为阴,相对于骨为阳。六腑相对于身体为阴,相对于五脏为阳。阴阳中又分别有阴阳,内脏为阴,五脏是阴之阴,六腑是阴中之阳,躯体为阳,皮肤是阳中之阳,肌肉是阳中之阴。五脏是阴,五脏中,乙属火,是阴中之阳,肾属水,是阴中之阴。肾中还有阴阳之分。

2 从功能上说,气为阳,味为阴,阳气出上窍,阴气出下窍。亢进、发烧为阳盛,衰弱、发寒是阴盛。性格上也有阴阳问题。说话快,动作快,容易发火,属于阳;说话动作低缓的属于阴。前者暴跳如雷,怒气冲天;后者老谋深算,不露声色。真是各有千秋!从病态上说,烦躁不安,胡言乱语,为阳;有气无力,低声细语,为阴。五脏六腑也有阴阳,表现在体征上也有阴阳之分。耳笨的为肾虚,消化不良称为胃气不佳。

3 治疗原则就是调理阴阳,使之平衡。阴阳平衡,就是没病,就是健康。这是中国医学

的特点。保养身体,就是要随时调理阴阳,保持平衡。一旦出现不平衡,就要用药物进行纠偏,使之恢复平衡。纠偏的办法就是补泻。虚则补之,实则泻之。阴虚的补阴,阳虚的补阳。阴盛的泻阴,阳盛的泻阳。阴亏阳盛的可以补阴,也可以泻阳。同样,阳亏阴盛的可以补阳,也可以泻阴。还有阴阳两亏的,那就需要两补。补泻都要注意不能过快过急,要慢慢来。快了容易出偏差。在用药的过程中,要注意观察药效,防止产生副作用,防止矫枉过正。在纠偏到一定程度,就要停药,让自身体内的正气去完成最后的纠偏效果。如果用药纠偏一步到位,自身体内的正气得不到培养和锻炼,不利于增强免疫力。要留下一些邪气,让正气去解决。至于留多少,要根据个体的情况而定。如果年轻体壮,就可以多留些,如果年老体弱,就要少留些。总之,在纠偏中,既要注意渐变、量变的过程,又要注意激发内因的作用。

中医理论讲八纲:阴、阳、表、里、寒、热、虚、实。明代名医张景岳说:“凡诊病施治,必须先审阴阳,乃为医道之纲领。”八纲中的表里、寒热、虚实,也都可以归入阴阳,表、热、实为阳,里、寒、虚为阴。《黄帝内经·素问·阴阳应象大论》载:“黄帝曰:阴阳者,天地之道也,万物之纲纪,变化之父母,生杀之本始,神明之府也。”从这部奠定中医理论的经典中,可以看出阴阳演说在中医理论中的重要地位。

必须指出的是,现在一些研究者以为阴阳就是指阴气和阳气,这是不妥的。中医讲气为阳,血为阴,气为血之帅。在许多时候,阴阳指的是功能、状态,不必指实体。阴气指具有阴这种属性的气,阳气指具有阳这种属性的气。阴阳不等于阴气和阳气。

(二)五行论与人体脏象

五行论产生于何时?从历史上看,有多种记载。经过考证,最早见于《尚书·洪范》。《洪范》明确提出五行指水、火、木、金、土。还说明它们的性质是:“水曰润下,火曰炎上,木曰曲直,金曰从革,土爰稼穡。润下作咸,炎上作苦,曲直作酸,从革作辛,稼穡作甘。”用现代汉语来说,润下,就是向下渗透。炎上,是指火焰上腾。曲直,加压变曲,去压复直,指木的弹性。从革,任从变革,即可塑性。稼穡,说土地可以种植庄稼。这是最初的五行说。这是箕子与周武王的对话,可以认为五行说产生于商周之际。

五行之间的相互关系,在出现以后才可能逐渐认识。因此,五行相互关系的理论必然。在五行产生以后的一段时间。五行的关系有两种:相生与相克。在春秋时代,《墨子》和《孙子兵法》都有关于五行相克的说法,而没有相生的说法。战国时代邹衍讲五德终始说也只是讲相克,没有讲相生。从此可见,战国以前,五行论只有相克说,而没有相生说。也就是说,先有相克关系,后才有相生的说法。相克说:水克火,火克金,金克木,木克土,土克水。后来的相生说:水生木,木生火,火生土,土生金,金生水。汉代哲学家董仲舒对于五行的关系进行了总结,概括出生克原则。这个原则就是:“比相生间相克。”董仲舒先把五行的顺序作了调整,这个顺序就是:木、火、土、金、水。比,指相邻的两项,这是相生的关系。具体地说,就是木生火,火生土,土生金,金生水,水又生木。间,指间隔一项的两项关系。具体地说,木克土,火克金,土克水,金克木,水克火。总之,五行相生相克,是循环的生克关系。这种循环生克的关系是中国特色的辩证法,是西方所没有的。五行本来是并列的关系,战国时代的邹衍把它运用于解释历史发展,变成了时间的关系。应该说这也是一种创造。黄帝得土德,夏得木德,殷得金德,周得火德。木克土,夏取代黄帝。金克木,殷商取代夏。火克金,周取代殷商。这是邹衍的理论。秦始皇按此推论,克周的应该得水德,水克火。五行相克变成历史发展的必然过程。董仲舒用五行相克的关系来说明政权机构中各职能部门之间应该有互相制约的关系。这也

是一个新的运用,新的发展。但最重要的运用应该说是医学上。

在《黄帝内经》中,把五行与五脏相对应。肝属木,心属火,脾属土,肺属金,肾属水。五脏与六腑也有对应关系,还表现于身体的其他部位。例如,肝与六腑中的胆关系密切,肝主筋,主目,主爪。心与小肠关系密切,心主血脉,主舌,主面。脾对应胃,主肉,主口,主唇。肺对应大肠,主皮,主鼻,主毛。肾对应膀胱,主骨髓,主耳,主发。五脏是主体,五脏的功能如何,都表现在身体的各个部位、各个方面。脏,就是指五脏。象,指五脏的功能表现在外的各种现象。脏与象的密切对应的联系,形成脏象学。中医脏象学是中医理论体系的重要组成部分,也是中医区别于西医的重要内容。西医以解剖为基础,中医以功能为基础,是两种很不相同的科学体系。

中医脏象学认为外表都是内脏的体现,因此考察外表,就可以知道内脏的状况。内脏有病,马上就可以从外表看出来。中医诊断方法的望、闻、问、切,都是根据这种脏象学原理产生出来的,或称总结出来的。下面分别叙述五脏与体征的一些联系。

心:在中医里,心有两种功能:一是血肉之心,一是神明之心。血肉之心,主血脉,血流通全身。心是否正常,也就会从身体的各个部位表现出来。如果心气足,心主血脉的功能正常,那么,面色红润有光泽,舌色淡红,脉象和缓,均匀有力,感觉良好。如果心气不足,亏面白,舌色淡白,脉象咸走血,血病无多食咸;苦走骨,骨病无多食苦;细弱无力,严重时,血脉瘀阻,面色灰暗,唇舌青紫,胸闷刺痛。如果心的阳气偏亢,表现为面红、舌红、脉数、心烦。心也主神明,孟子说:“心之官则思”,心是主管思考的。现代科学认为主管思考的是大脑。神明之心,实际上说的是大脑的功能。心正常,人的思维也正常。一旦心出了问题,那么,精神就受到严重影响,或者萎靡不振,或者狂躁妄言,或者多梦失眠。对于心的调理,既有生理上的,也有心理上的。

肺:主气,主管呼吸。同时对水液流通也有调节作用。呼吸自如,汗尿排泄正常,就说明肺功能正常。肺功能不正常,就会出现咳嗽、气喘、胸闷,或者尿少、无汗,或者自汗、水肿等症状。

脾:连着胃、大肠、小肠,是消化吸收排泄系统。所有饮食,都要经过这个系统消化,全身各部位也都要靠这个系统提供营养,即后天的水谷之气。因此脾被称为后天之本。脾如果不正常,就会表现为恶心、呕吐、嗳气、呃逆,或者消化不良,没有食欲,或者大便干稀、便血等症状。

肝:主疏泄,使气机畅达。肝的疏泄功能出现不正常,肝气郁结,胸胁不适,或者出现面红目赤,头胀痛疼,甚至吐血,有时还导致暴死。肝对情绪影响很大,肝气郁结,人的情绪就表现为多愁善感,情绪抑郁;肝气升发太过,表现为容易发怒,急躁不安。治疗情绪不正常,首先要用平肝的药。肝还是储存血液的仓库,对血流量有调节的作用。

肾:主要功能在于藏精。是先天之本。主要功用在于生殖。先天之本与后天之本,相互为用。先天不足,发育不好;没有后天的滋养,先天也不能发挥作用。先天不足,表现为虚弱,易病,早衰。肾阴肾阳对于其他脏器的阴阳都有很大的影响。

关于五脏与五行的关系,《黄帝内经·宣明五气》有集中论述:“五味所入:酸人肝,辛人肺,苦人心,咸人肾,甘人脾,是谓五人。五气所病:心为噫,肺为咳,肝为语,脾为吞,肾为欠为嚏,胃为气逆为哕为恐,大肠小肠为泄,下焦溢为水,膀胱不利为癃,不约为遗溺,胆为怒,是谓五病。五精所并:精气并于心则喜,并于肺则悲,并于肝则忧,并于脾则畏,并于肾则

恐，是谓五并，虚而相并者也。五脏所恶：心恶热，肺恶寒，肝恶风，脾恶湿，肾恶燥，是谓五恶。五脏化液：心为汗，肺为涕，肝为泪，脾为涎，肾为唾，是谓五液。五味所禁：辛走气，气病无多食辛；甘走肉，肉病无多食甘；酸走筋，筋病无多食酸，是谓五禁。无令多食。五病所发：阴病发于骨，阳病发于血，阴病发于肉，阳病发于冬，阴病发于夏，是谓五发。五邪所乱：邪人于阳则狂，邪人于阴则痹，搏阳则为巅疾，搏阴则为瘖，阳人于阴则静，阴出于阳则怒，是谓五乱。五邪所见：春得秋脉，夏得冬脉，长夏得春脉，秋得夏脉，冬得长夏脉，名曰阴出之阳，病善怒不治，是谓五邪，皆同命，死不治。五脏所藏：心藏神，肺藏魄，肝藏魂，脾藏意，肾藏志，是谓五脏所藏。五脏所主：心主脉，肺主皮，肝主筋，脾主肉，肾主骨，是谓五主。五劳所伤：久视伤血，久卧伤气，久坐伤肉，久立伤骨，久行伤筋，是谓五劳所伤。五脉应象：肝脉弦，心脉钩，脾脉代，肺脉毛，肾脉石，是谓五脏之脉。”

张元素对于《黄帝内经》的五运主病内容作了摘录：“诸风掉眩，皆属肝木；诸痛痒疮疡，皆属心火；诸湿肿满，皆属脾土；诸气，郁。病痿，皆属肺金；诸寒收引，皆属肾水。”这种扼要说法，容易记忆。

以上简单介绍五脏的功能，而这些功能又在人体中相互制约，形成循环的生克关系。古人用五行来描述这种关系。相生关系，生者为母，被生者为子，这种关系运用于医学，古人有这种说法：“虚则补其母”，例如肝虚，肝属木，生木者水，肾属水，水为木母，“肾乃肝之母”。用熟地黄、黄柏，就可以治肝虚。“实则泄其子”，木生火，火为木之子。心属火，肝实，泄心火可治。“以甘草泻心”。同样道理，可以类推。西方人治病，头病医头，脚病医脚。中医治病，有时采取这种围魏救赵的办法，效果也还不错。同样一种病，可以有多种治疗办法，例如肝虚，可以补肝，也可以用补肾的办法；肝实可以泄肝，也可以泄其子，泄心火。中国人对于联系有更多的了解，也有较多的实际运用。这大概也算是一项可以继承的精神遗产吧！

（三）系统论与人体经络

系统论认为一切事物都不是杂乱无章的，都是有序的，都是组成一定的系统。中国古代对于宇宙有自己独特的系统理论。应该说有各种系统论。其中最突出也最有影响的是五行系统。而中医就是采用五行系统。五行系统就是以五行为框架建立的系统。它把世界万物都纳入这个系统中。什么都变成五的体系，如五声：宫商角徵羽；五色：青赤黄白黑；五味：酸苦甘辛咸。动物原来有四灵：青龙、白虎、赤乌、玄武。为了与“五”相应，就增加了黄龙。四季如何配五行？古人确实费了一番心思。先是把四季与五行相配，把剩下的土挂在夏的后面，后来又用“季夏”或“长夏”与土相配。最后说土最高贵，让它兼管四时。这种五行系统与五脏体系相对应，是一种系统论。还有另一种系统论，那就是经络系统。

经络，是人体中的联系通道，也是气血运行的路线。这些通道的干线，称为经；分支的细的通道，就是络。所有经络都是相联的，组成经络体系。经是纵向的、在较深处，络是横向和斜向的、在较浅处。经脉主要有十二条，手足三阴三阳，分别是：手太阴肺经、手厥阴心包经、手少阴心经、手阳明大肠经、手少阳三焦经、手太阳小肠经、足太阴脾经、足厥阴肝经、足少阴肾经、足阳明胃经、足少阳胆经、足太阳膀胱经。还有两条重要的经脉，一是任脉，一是督脉。十二经脉是首尾相连的，形成一个循环的系统。手太阴肺经起于中焦，直属于肺，终于食指，与手阳明大肠经相交。手阳明大肠经起于食指，终于鼻翼旁迎香穴，与足阳明胃经相交。足阳明胃经起于鼻翼，终于足大趾内侧端（隐白穴），与足太阴脾经相交。足太阴脾经起于隐白穴，终于心，与手少阴心经相交。手少阴心经起于心，终于手掌少冲穴，与手

太阳小肠经相交。手太阳小肠经起于少冲穴，终于眼睛的睛明穴，与足太阳膀胱经相交。足太阳膀胱经起于睛明穴，终于足小趾外侧端（至阴穴），与足少阴肾经相交。足少阴肾经起于至阴穴，终于胸中，与手厥阴心包经相交。

手厥阴心包经起于胸中，终于手无名指端的关冲穴，与手少阳三焦经相交。手少阳三焦经起于关冲穴，终于眼睛外眦，与足少阳胆经相交。中少阳胆经起于眼睛外眦，终于足大趾爪甲，与足厥阴肝经相交。足厥阴肝经起于足大趾爪甲，终于肺中，与手太阴肺经相交。这样首尾相连，形成循环系统。这些经脉所经之处都有一些络脉缠绕，形成局部网络系统，即小系统。有这样一些经络系统，人体就是一个联系非常密切的有机体系。中国医学的整体观就是建立在这样一套经络理论上的。十二经脉形成的循环系统是一个大的循环系统。这个系统把内脏与外表都联系在一起，五脏、五官以及全身各部位都联系起来。这对于诊断、针灸治病，都有指导意义。督脉起于胞中，下出会阴，然后沿脊椎上行到头顶，再到口中上牙龈。任脉起于胞中，下出会阴，经阴阜，沿腹部中央上行直到口唇。下在会阴，任督两脉相交，上在口中，两脉相接。这是一个小循环。

练气功的人强调舌尖要顶上牙龈，就是要接通任督二脉，使气顺利进行小循环。系统论思想，中国早已有之。特别是在医学上，长期运用，屡见奇效。系统论是在宏观上观察事物，是一种比辩证法的万物都互相联系的观点更具体化，应该说是一种进步。有人提出宇宙全息论，认为一个很小的局部包含全局的全部信息，这对于系统论，应该说又是一个重大的进步。有些研究系统论的学者或者科学家对待这种进步还缺乏应有的宽容，极力反对，这是不妥的。对新事物挑点毛病，并不难，但新事物终究是代表发展的方向。全息理论，在中国古代也有这方面的资料，例如，医学上所谓耳针，认为耳朵上有一个人全身的倒影。佛教讲的“一心三观”、“一念三千”、“帝网天珠”、“一一纤尘皆摄无边真理”，也都有全息的道理在里面。有些人总强调现在人的创造，不承认过去存在这种萌芽，这是不妥的。有人从手纹看全身的疾病，有人从脸部看全身的病症，也有从眼睛或者舌头来看病的，这些研究起来也都是符合全息理论的。

（四）辩证法与辨证施治

中国医学有脏象理论，认为内脏疾病都会表现出来，都是可以通过外部观察来诊断内脏的疾病。诊断的方法主要有四项，这就是望、闻、问、切。望，主要是看人脸上的气色，看人的精神状态，看人的形态和姿势。还要看舌头的形状和颜色。闻，主要指闻病人身上发出的气味，呼气、口气、大小便的气味等。问，主要问病史，问感觉，哪儿痛，哪儿酸，哪儿麻等，当然高明的医生还要问生活经历，问及贵贱祸福贫富荣辱等似乎与疾病无关的问题，但是，中医认为这些生活经历会影响人的情绪，而人的情绪是产生疾病的重要原因。打伤、饥饿、寒冻，引起的疾病，叫做外伤；由情绪引起的疾病，叫内伤。情绪包括喜怒忧思悲恐惊，古称“七情”。

从理论上说，“人有五脏化五气，以生喜怒忧悲恐”，（《素问·阴阳应象大论》）“心与喜，肝与怒，脾与思，肺与忧，肾与恐，一一对应。五脏的疾病会引起人的情绪变化，如说“肝病者……令人善怒。”（《素问·藏气法时论》）而情绪过分也会引起内伤，导致疾病，如说：“暴怒伤阴，暴喜伤阳。”情绪变化也会引起相应的五脏疾病，如说：“怒伤肝”，“喜伤心”，“思伤脾”，“忧伤肺”，“恐伤肾”（《素问·阴阳应象大论》）。因为情绪会引起疾病，而生活经历又会引起情绪的变化，所以了解生活经历、生活环境以及自己对生活的满意程度和生活态度等情况，对于诊断是有帮助的，有参考价值的。切，指切脉。医生用三个指头（食指、中指、无名指）轻按病人

手腕内侧,根据脉的跳动情况来判断内脏的疾病。

李时珍写的《濒湖脉学》列了二十八种脉象,一般医生不能都分辨清楚,能分辨十余种脉象,就算不错的医生。例如“寸口之脉中手短者,曰头痛。寸口脉中手长者,曰足胫痛。”“尺脉缓涩,谓之解。尺寒脉细,谓之后泄。”(《素问·平人气象论》)三个指头所按之处分为寸、关、尺,分别反映不同内脏的功能状况。有些脉象比较明显,容易分别,一般医生都能切得出来。差别不大的脉象,可以参照其他手段如望、闻、问所得的信息来诊断。还难以断定的话,可以先用三剂轻药作试探性的投石问路,再观察诊断。如果不行,还要再开三副药,继续试探。中医这种诊断办法很稳妥,不容易出现大毛病,但对于急病,则容易耽误治疗,这是缺陷。

中医强调辨证施治。辨,指分析、辨别。证,指病的症状,外在现象。诊断,当然要看病态,似乎没有必要提醒的。实际情况并非如此。例如同样发烧,还要了解发烧是怎么引起的,还有别的什么症状,方可用药。发烧有的是由伤寒引起的,有的是由温邪引起的,风寒之邪郁于太阳经而产生热,这种病,根源在水,在治疗上,因水之病,温之热之。肺受温邪,其气不化而热。这种病到午后更加严重。温热之病,根源在火,因火之病,凉之寒之。寒病,用温热助阳来治;温病,用清热滋阴来治。

中医讲辨证施治,重点在于全面分析。不能只看一方面的症状,就贸然下结论,就开方出药,这样没有不出乱子的。必须全面了解情况,经过仔细分析,从细微差别,探寻致病原因,才能作出比较准确的判断,才能正确开方用药。中医还很重视发病与季节的关系。同样一种病,发生于夏天与发生于冬天,原因不同,治疗方法也应该不同。这都需要辨证施治。这包含全面的观点,探讨根本原因,才能正确治病。所谓标本问题,找出根本原因进行治疗,那就是治本。如果不了解根本原因,只是对症下药,似乎也对,那往往是治标不治本,甚至发生误诊错治。很显然,中医的这些内容都是长期经验的总结,是符合辩证法的,是有实际效果的。

中国古代关于易学与中医、养身之道与养生之道的思想是很丰富的,这里简单提到一些,挂一不仅漏万,有兴趣的人可以自己进一步作深入研究。要进行这些研究,主要要看一些医书,如上面提到的《黄帝内经》及历代医书,要在生活中寻求心理平衡,可以看儒家的书和道家道教和佛教的一些书。

元气氤氲,三才成象,神功浹洽,八索成形。在天,则日月运行,润之以风雨;在地,则山泽通气,鼓之以雷霆。至若近取诸身,四肢百体合其度;远取诸物,森罗万象备其功。阴阳不测之谓神,一阴一阳之谓道。范围天地而不过,曲成万物而不遗。仁者见之以谓仁,知者见之以谓知。百姓日用而不知,君子之道鲜矣。斯乃显诸仁而藏诸用,神无方而易无体,巍巍荡荡,难可名焉。

——唐·李鼎祚《周易集解序》

第九讲 阴阳与大化

——《周易》与阴阳五行学说

一、《周易》妙理在阴阳

《周易》的阴阳学说是我国古代的一种哲学理论。阴和阳也是哲学上的两个基本范畴。这种学说认为宇宙间的一切事物和现象都存在着阴阳互相对立的两个方面。阴阳双方的相互对立、相互依存不是处于静止不变的状态,而是处于“阴消阳长”的不断运动变化之中。《庄子·天下篇》在论六家要旨时指出:“《易》以道阴阳”。言明了阴阳学说是《周易》思想的核心。《易经》中虽未明言阴阳,但阴阳观念正蕴涵于“——”、“——”两个卦爻符号之中。司马迁在《史记》中也说:“《易》以道化。”指明《易》书是讲阴阳变化的。《易传》明确地提出了阴阳概念,《系辞传上》说“一阴一阳之谓道”。《说卦传》中“立天之道曰阴与阳”,阐明的就是阴阳学说。本文试就《周易》的阴阳之道互争胜负、整体和谐来阐述其阴阳学说。

(一)一阴一阳之谓道

《系辞传上》说:“一阴一阳之谓道,继之者善也,成之者性也。”意为宇宙间每个事物都有阴和阳,二者互相对立、转化是宇宙的根本规律。《周易》作者认为,《易》就是以“阴阳”为范畴来确立卦象、爻象,以及说明阴阳爻变易原则的,“分阴分阳,迭用柔刚,故易六位而成章。”(《说卦传》)它承认事物内部存在着两重性,要求人们从阴阳两个方面去观察事物的性质,这既是《周易》哲学的基础,也是对先秦以来的辩证思维的概括与总结。这一命题对后来的易学与哲学的发展产生了深刻的影响,并成为哲学的一个重要范畴。

《系辞传上》说:“形而上者谓之道”,“形而下者谓之器”。“道”与“器”的关系,也就是客观规律与具体事物的关系。对于“道”、“器”这种关系,王夫之在《周易外传》卷五解释得非常透辟,他说:“道者,物所众著而共由者也。物之所著,而共由者也。物之所著,惟其人可见之实也。物之所由,惟其有可循之恒也。既盈两间而无不见,盈两间而无不可循,故盈两间皆道也。可见其象也,可循者其形也。出乎象,入乎形;出乎形,入乎象。两间皆形象,则两间皆阴阳也。两间皆阴,两间皆道”。又说:“盈天地间皆器矣。器有其表者,有其里者,成表里之各用,以合同而底于成,则天德之乾,地德之坤,非其“缊”焉者乎?是故调之而流动以不滞,充之而凝实而不馁,而后器不死而道不虚生。器不死,则凡器皆虚也;道不虚生,则凡道皆实也。”“道”的规律虽是抽象的,但却被众多的实物“(器)”所显现而因循,因而也就必然有可见之实质。它出入于实物的形象之间,于间则可见其阴阳变化,阴阳变化就是“道”。可见,“道”与“器”是不可能绝对分开的。

《周易》将一阴一阳的“道”作为客观规律提出来,是具有普遍指导意义的。《说卦传》说:“昔者圣人之作《易》也,将以顺性命之理。是以立天之道曰阴与阳,立地之道曰柔与刚,立人之道曰仁与义。兼三才而两之,故《易》六画而成卦。”它强调《易》书之作,既顺应了天命规律,又顺应了万物之形态与属性。一阴一阳的“道”,它普遍存在于天、地、人。但是,由于天、地、人万物之形态不同,对“道”的称谓也不同。天是无形的,“道”体现于无形的天,就

是阴与阳的对立统一。地上的万物是有形体的,“道”体现于有形的万物就是刚与柔的对立统一;人所以为万物之灵长而能与天地并之,就在于道德伦理,“道”体现于人则是仁与义的对立统一。称谓虽有不同,究其实质都是阴与阳,只不过是根据不同对象的特点,说法不同而已。天、地、人万物都是阴阳规律大“道”流行的产物。分而言之,天有天之“道”,地有地之“道”。合而言之,天、地、人都是一个“道”,统称“三才”之“道”。

在宇宙衍化的过程中,分阴分阳只是这一过程中的一个阶段,阴阳相当于天地。推而至于万物,则日为阳,月为阴;暑为阳,寒为阴;男为阳,女为阴等。由是而将宇宙万物划分为两大类。《周易》认为,一阴一阳既是对立的,同时又是统一的。《睽·彖传》说:“天地睽,而其事同也。男女睽,而其志通也。万物睽,而其事类也。睽之时用,大矣哉!”睽为乖异,也就是矛盾对立。然而,矛盾对立着的两个方面并不是绝对的,却有着统一性和互相联系。天在上,地在下,是睽乖对立的,但其令相通而生息万物之事则是相同的。男与女体质各异是睽乖对立的,但结成夫妻生儿育女情感相通是一致的。天地间万物都有两性之差别,也是睽乖对立的,而其生化之事与天地人相类似,还是统一的。这就说明了,事物只有对方面的统一才能发挥作用,可见睽卦的卦义非常重大,因而赞叹说:“睽之时用,大矣哉!”

阴阳对立的两个方面,又是能够相互联系的,其联系是双方感应的结果。《系辞传下》说:“阴阳合德而刚柔有体,以体天地之撰,以通神明之德。”“阴阳合德”之“阴阳”,是以微观意义上指构成万物的两种对立的物质基因;“合德”是指这两种物质基因的“相感”,即互补、互相渗透的作用。由于阴阳合德过程中双方比例上的差异,从而使万物分别具备了或刚或柔的不同特性。《系辞传下》又说:“刚柔者,立本者也。”刚柔相推,探讨的是宏观物体之间对立统一的矛盾运动。还说:“日往则月来,月往则日来,日月相推而明生焉。寒往则暑来,暑往则寒来,寒暑相推而岁成焉。往者屈也,来者伸也,屈伸相感而利生焉。”阴阳往来变化,因为是抽象的理论,人们不一定能够理解,而日月寒暑的变化,人人都晓得,太阳落下去,月亮升起来,日月往来相推动,产生了光明;寒暑也是如此,往来变化相推动,积之而成岁;往者屈而退,来者伸而进,此屈则彼伸,此进则彼退,对立的双方既排斥又相感,既相通又不相离,永恒的相互交替运动,其发展变化则永无止息。通晓了日月寒暑屈伸往来之理,也就领会了阴阳对立统一变化的基本规律。因此,《系辞传上》又说:“变化者,进退之象也。刚柔者,昼夜之象也。”“广大配天地,变通配四时,阴阳之义配日月,易简之善配至德。”阴阳的对立统一相感相推变化之理,就像天地的昼夜四时一样,总是在不停地运动着。这就说明了“道”的阴阳变化规律并不深奥,而是简明易懂都可掌握的。

(二) 阴阳相互争胜负

阴阳对立统一的往来变化,展现了一个无限发展的序列。由此,《周易》哲学又提出了阴阳对立面总是互相争胜负的观点。如《系辞传下》所说:“吉凶者,贞胜者也。天地之道,贞观者也。日月之道,贞明者也,天下之动,贞夫一者也。”“贞”字,正固地。吉与凶,是正与反相对立的两个方面,二者总是争胜负,谁居于正位谁就是胜者。天地之“道”的阴阳,也是对立两个方面。二者互相争胜负,谁居于正位谁就是胜者而观示于人。日月之“道”也是这样的,谁居于正位谁就明亮。天下事物之运动无出其外。对立面的斗争经常是一胜一负,一正一偏。胜者居于正位而显现,负者居于偏位而潜伏,这就叫“贞夫一”。《周易折中》卷十五引朱熹解释说:“吉凶常相胜,不是吉胜凶,便是凶胜吉,二者常相胜,故曰‘贞胜’。天地之道则常示,日月之道则常明,‘天下之动,贞夫一者也’。天下之动虽不齐,常一个是

底”。马其昶又解释说：“《语类》云：‘吉凶无两立之理，迭相为胜’。《符经》说：‘天地之道侵，故阴阳胜’。”马其昶按：“‘贞固足以干事’。事有善恶，皆以贞胜，谓贞固积久而后胜。”（《周易费氏学》卷七）参照这些注释和按语，对“贞胜”和“贞夫一”的文义可以作这样的概括：吉凶无两立，日月不兼明，天下事物运动的规律是成功者退，方来者进，对立的两个方面总是互相争胜负。这种交迭相胜又是经过长久的积累而后胜，谁居于正位谁就是胜。这样一来，矛盾虽然有两个方面，但它常常是一个方面示于人，而另一方面则隐伏着，这就叫“贞夫一”。

由于阴阳“贞胜”和“贞夫一”，事物就不可能是一成不变的。吉与凶、祸与福、生与死、治与乱、新与旧、兴与衰、正与反，一切对立的两个方面，无不在一定的条件下相互易位。《周易》的这一观点相当深刻，承认事物没有绝对分明和固定不变的界限。“生”就意味着“死”的开始，成功就意味着走向失败，一切都处在绝对的变化当中，于是便产生了忧患意识。

《周易》哲学是告人以忧患的。《周易》作者对于《易》的产生并未作神秘的夸张，相反地，把“《易》之兴也”平实地归结为在特定的艰危处境中人的忧患意识的产物。《系辞传下》说：“《易》之兴也，其于中古乎？作《易》者其有忧患乎？”作《易》的时代环境，乃是殷、周之际的政治变革，“《易》之兴也，其当殷之末世、周之盛德邪？当文王与纣之事邪？”作《易》者（周初统治集团、文王、周公等）的忧患，就在于“小邦周”要战胜、取代“大国殷”所面对的重重困难和艰危处境。文王因之而曾被囚于羑里，周公等更面临各种矛盾而怀着无穷忧患，谨慎自持，始得以转危为安。《易传》作者又从总体上论断《周易》一书：“是故其辞危，危者使平，易者使倾，其道正大，百物不废，惧以终始，其要无咎，此之谓《易》之道也。”（《系辞传下》）整个“易道”所凸显的，正是“朝乾夕惕”、“居安思危”、“外内使之惧”、“困穷而道”的忧患意识。

《周易》哲学以阴阳争胜负，提示了事物对立面的一正一偏、一显一潜在一定条件下互移，告诫人们要居安思危常怀忧患。正如《系辞传下》援引《否·九五》爻辞：“其亡！其亡！系于苞桑。”解释说：“危者，安其位者也。亡者，保其存者也。乱者，有其治者也。是故君子安而不忘危，存而不忘亡，治而不忘乱，是以身安而国家可保也。”要求人们透过事物彰明显现的一面看到其潜隐微小的一面，从潜伏着的对立面去把握现在，以便在绝对的变化中立足于现在而展望未来，如此不能握有主动权，以达到“身安而国家可保也”。再一点就是因为对立的两个方面总是互相争胜负，总在不断地变化，所以要求人们在处理问题时必须适度，不要过“亢”而走过头。乾卦上九爻爻辞说“亢龙有悔”，《象传》解释说：“‘亢龙有悔’，盈不可久也。”乾卦上九的“龙”，因过“亢”，必然要转向下退，知存而不知亡，知得而不知丧。其唯圣人乎？知进退存亡而不失其正者，其唯圣人乎！唯有圣人才知道进退存亡得失相转化的规律，能随时变通而不失阴阳相和之正理。

这些论述，都较为深刻地提示了事物内在的矛盾运动规律。这对于指导人们的认识 and 实践活动、应变和决策，都具有普遍的指导意义。

（三）阴阳的整体和谐

《周易》的哲学思想体系，以阴阳对立统一为核心，扩展开来则形成两个侧翼。一方面是在矛盾和斗争上深化，提示了阴阳互相争胜和“贞夫一”，告诫人们应居安思危，应有忧患意识，还应防止过“亢”，以提高自我决策和应变能力。另一方面是在统一性上继续深化，提出了阴阳和谐的整体观念，强调执“中”而协同，以保持事物的平衡和稳定。

阴阳和谐既是矛盾运动的规律,又是生命之原理,还是事物稳定性的保证。《乾·彖传》明确指出:“乾道变化,各正性命,保合大和,乃‘利贞’”。“乾道变化”,即天道规律的变化,也就是一阴一阳对立统一规律的变化。由此才使万物各得其生命和属性。万物各得其生命和属性乃是阴阳对立面正而不偏“大和”的结果。反之从万物的自身说,也唯在保持阴阳正而不偏的这种合和,才会使其自身能继续存在而不夭折。所以程颐在《伊川易传》卷一中解释说:“‘保’谓常存,‘合’谓常和。”朱熹在《原本周易本义》卷三中也说:“‘各正’者,得于有生之初。‘保合’者,全于已生之后。”两人解释都是很得当的。因此说,阴阳之“大和”是天地大化流行的根本。“大和”也叫“太和”。所谓“大和”,就是阴阳对立面力量均衡无偏胜,矛盾双方处于和谐统一的状态。在这种状态下,事物可以得到稳定的发展,故曰“乃‘利贞’”。“和”字之用是有其确切内涵的。《左传·昭公二十年》晏婴辩“和”、“同”之别说:“清浊大小,长短疾徐,哀乐刚柔,迟速高下,出入周疏,以相济也。”他举出清与浊,大与小,长与短,疾(急)与徐(慢),哀与乐,刚与柔,迟与速,高与下,出与人,周(密)与疏(散)各组的对立面都能“和”在一起达到“相济”,即互补的作用。阴阳之“大和”就是这个道理,矛盾双方均衡而互补,具有同一性,因此才能发挥生生之功能。矛盾双方的这种“大和”状态又叫作“中”,因而“大和”又叫“中和”。清代易学家惠栋在《易例·上》中说:“天地位,育万物,中和之效也。《三统历》曰:阴阳虽交,不得中不和,故《易》尚中和。”

《易传》通过对吉、凶、悔、吝、无咎等这些占辞的命定和解释,以反映阴阳矛盾运动的态势。吉与凶是对立的两极。吉为事物的正面,为阳;凶为事物的反面,为阴。二者互相排斥,并在一定条件下互相调换位置。《系辞传下》说:“爱恶相攻,而吉凶生。”那么,悔、吝又是什么呢?《系辞传上》说:“悔吝者,犹虞之象也。”悔,即懊悔;吝,即贫吝;忧,为忧患,虞,为安乐。由于失“道”逆理而动得了“凶”,得“凶”则懊悔而忧患,于是就开始向好的方面发展变化了。因此说,“悔”是由反而趋向正。因得“道”顺理而动得了“吉”,得“吉”则贪安乐,于是又向坏的方面开始发展变化。由此可知,“吝”是由正而趋向反。“吉”“凶”是对立的两极,代表着阴与阳两个方面。“悔”是由“凶”而趋向“吉”,即由阴而向阳方面的运动;“吝”是由“吉”而趋向“凶”,即由阳而向阴方面的运动。这就是说,由于阴阳对立面的斗争,才产生了“悔”、“吝”所反映的变化过程。因此《系辞传下》说:“吉凶悔吝者,生乎动者也。”而“无咎”则处于阴阳矛盾运动的“中间阶段”的“大和”状态。因此《系辞传上》说:“无咎者,善补过者也。”《系辞传下》说:“惧以终始,其要无咎,此之谓《易》之道也。”

能够理解“无咎”是《易》书的至理大道,也就会了解“中和”之道乃常道。怎样才能把握“中和”之道呢?第一是节。节,有两层内涵:一为节制,二为调解。六十四卦的最后五卦,对此有深刻的论述。具体说,节卦论节制“中”,中孚论信守“中”,小过论稍过“中”,则可调解而使之归于“中”。过“中”不解调则必然倒向两极,于是最后两卦排上既济未济。既济论成功,未济论失败。如此往复无止息。第二是强调用柔不用刚。《系辞传下》说:“柔之为道,不利远者,其要无咎,其用柔中也。”《易传》哲学是崇尚阳刚的,阳刚勇于进取,能够有所作为。但是,刚健难以静止,容易在不停地运动中越过“中介线”。阴性柔顺主静,虽不利于远行进取却利于守成。对于居于成功位置上的胜利者来说,执“中”用柔性能够保持既得的成果,延缓向对立面的转化。因此,《系辞传》两次提出“其要无咎”,一称“此之谓《易》之道也”;一称“其用柔中”,其寓意是很深刻的。

《周易》哲学所提示出的居安思危的忧患意识、和谐统一的整体观念、阴阳平衡的中道

思想等等,都是在阴阳矛盾运动中的某种态势下提出来的,反映了时代的特征。它看到了矛盾运动的“中间阶段”可供利用,便强调执“中”而协同。成功才应居安思危洞察几微,以执“中”用柔作为治世之良方,防止事物向对立面转化。它所提出的一系列方略,对于巩固现存秩序,促进社会稳定和发展,都是有积极作用的。正因如此,《周易》作为儒学经典而能逃过秦火,从汉以后其地位上升而为“六经”之首。

《周易》的阴阳变化学说,从哲学的高度为政权建设提供了理论性的指导,而其八卦模式和阴阳学扩展开来,则构成了东方文化的思想内核。如中医的脏腑经络学,是以阴阳、五行为基础的;道家的身心修持的中国养生学,是汲取了《易》理而发展完善的;中国的数学,更是起源于《易》……由此可见,《周易》在中国历史上的作用和影响,是其他任何著作都无法比拟的。因此说,深入研究和正确评价阴阳学说在内的《周易》的哲学思想,对于了解中国的政治、经济、文化发展,有着极其重要的历史意义和现实意义。

二、生生不息论五行

(一)五行的概念和特性

五行最初被称为“五材”。古人认为自然界的万事万物都是由木、火、土、金、水五种基本物质之间的运动变化而生成的。并以五行之间的生克制化关系来阐释事物之间的相互联系,认为宇宙万物不是孤立和静止的,而是一个有机的整体系统,相互之间在不断的相生、相克的运动之中维持着协调、平衡和联系。先贤以五行的特性和相互关系来描述自然万物(包括生命)的运动状态和运动形式,揭示事物之间的相互联系、变化机制和具体细节,反映事物的内部本质和外在特征,并成为分辨事物和认识事物的基本手段和思维方法,形成了独具特色的具有严密逻辑思维和形象思维体系的五行学说。

五行的特性,虽以木、火、土、金、水五种物质为代表,但已远远超过了其具体的物质的本身,具有更为广泛的意义。

木的特性是向上、向外舒展而生长、变化,能曲能直。古人称“东方震位,木号青龙,名曰曲直”。因此,凡具有生长、升发、舒畅条达的性质或作用的事物者,属木。木属于生长态。

火的特征是温热、升腾。古人称“火属南方,名曰炎上”。因此,凡具有温热、上升、腾达作用或性质的事物者,属火。火属于气化态。

土的特性是能容纳、变化万物。古人称“土属中央,名曰稼穡”。因此,凡具有长养、承载、受纳、变化性质或作用的事物,属土。土属于综合态。

金的特性是形坚态固,因熔炼而形变态异,能够变革。古人称“金属西方,名曰从革。”因此,凡具有坚牢刚硬、肃降清洁、收敛变革性质或作用的事物,属金。金属于稳固态。

水的特性是滋润、下行、流动。古人称“水属北方,名曰润下”。因此,凡具有寒凉、滋润、向下、流动性性质或作用的事物,属水。水属于流动态。

以上这五类物质为代表的运动形式代表了天地自然,万事万物的运动形式和状态。以五行的特性推演或归类千差万别的事物,以其相似性和联系性归纳和总结事物的属性,能够在科学技术欠发达的时代以思辩的方式认识和提示纷繁复杂、奥妙无穷的物质世界运动规律。例如:

五行与五方。每天太阳从东方冉冉升起,给大地带来生机和活力,就像树木向上生长

一样，木气正盛，故东方属木；南方温暖，烈日炎炎，酷夏来临，犹如火炉烘烤的感觉，长沙、武汉、南京、重庆有“四大火炉”之称，均在南方，火气尤旺，故南方属火。中原地带，土山土岭，农业大省宜耕作种粮，人也土里土气，土气厚重，故中方属土；西方沙漠一望无际，地下矿藏丰富，有色金属，石油矿石，金石之地，故西方属金。北方地区，冰封大地，白雪皑皑，寒风凛冽，水气阴森，故北方属水。

五行与五季。春季来临，万物复苏，莺飞草长，鸟语花香，万木葱茏，绿树成荫，木气当令，故春季属木。夏季则树木枝叶茂盛，气温骤升，酷暑难耐，骄阳似火，故夏季属火。长夏（夏末秋初）五谷渐成，稻谷遍野，庄稼长势旺盛，丰收在望，万物长养生化，正是耕作生长万物的美好时光，故长夏属土，春华秋实，金秋季节，五谷丰登，硕果累累，收获之时，由长到收，摘果入仓；秋风呼啸，花谢叶落，金气肃杀，故秋季属金。严冬来临，滴水成冰，寒气逼人，如水之寒，故冬季属水。

五行与五色。当你乘坐列车在祖国大地旅行，到东方时你会发现土色微微发绿，绿树成荫，蓝天碧浪，四季如春，春暖花开，树木成林，目不暇接的景象，使您情不自禁把东方、春天和绿色联系在一起，故绿（青）属木；如果你向湖南、广东、广西一带南下，会发现土色发红，黄种的南方人脸色了隐隐带红，热情似火，故红（赤）属火；中原大地黄河母亲，黄土地和黄河水养育了土里土气，淳朴厚实的中原人，故黄属土；再由中原向西挺进，会发现大西北土地贫瘠，干旱，土色发白，继而走入白色的茫茫沙漠，故白属金；若由北京沿京哈线北上，你又会惊异地发现北方的土色黑油发亮，大庆油田黑色石油滚滚而出，人们穿着多偏爱黑色，北大荒也称之为黑土地，故黑属水。

我们聪明智慧的祖先就是采取这种取类比象的思维方法来归纳、推类、演绎着相互联系又相互区别的不断运动着的丰富多彩的物质世界。

（二）五行之间的相互关系

五行描述的是物质的运动状态、运动形式和具体特征。它们之间有密切的相互联系，包括五行之间的相生（相互滋生）、相克（相互克制）及其太过与不及的反常状态。五行之间正常的相生相克保持和维护着宇宙系统的平衡性和整体性，使自然界的生态平衡和生命体的生理平衡。一旦这种平衡和整体性被打破，呈现反常状态，就会有疾病、伤祸和灾异的产生。

五行相克的次序是：木生火，火生土，土生金，金生水，水生木。

五行相克的次序是：木克土、土克水、水克火、火克金、金克木。

这样依次相生，依次相克，如环无端，生化不息，维持事物（物质、能量、信息）之间的动态平衡。如果这种平衡失调，整体破坏，环节断裂就会出现相生、相克太过或不及，反克相侮，过生欺母的异常状态。正如《神峰通考》所云：

土多金埋，火多土焦，木多火炽，水多木漂，金多水浊（此为相生太过）。

水多金沉，木盛水缩，火多木焚，土多火掩，金多土变（此为过生欺母）。

木坚金缺，土重木折，水多土流，火炎水热，金多火熄（此为反克相侮，亦称为相侮）。

金弱遇火，必见销熔。火弱逢水，必见熄灭。水弱逢土，必为淤塞。土衰逢木，必遭倾陷。木弱逢金，必为砍折（此为相克太过，亦称为相乘）。

相生和相克都是正常的运动状态，而相生相克太过或不及以有反克相侮和过生欺母为反常现象。需要强调的是，相克也是维持事物处于动态平衡状态的正常现象。正如《神峰

通考》云“金旺得火，方成器皿。火旺得水，方成相济。水旺得土，方成池沼。土旺得木，方成疏通。木旺得金，方成栋梁。”既有相生，又有相克，才能维持事物之间的协调、平衡。有些人在研究生命运动规律时一逢相克，即断为不吉是错误的。

（三）五行学说在生命科学中的运用

阴阳的对立制约和五行的生克制化，维系着机体的健康有序，各司其职，保持着生命体的动态平衡、协调发展，促进生命各系统的相互联系和平衡运动。当某一行（即生命子系统）过亢或过弱时，生命运动的系统联系和平衡性被打破，便会出现病伤灾祸甚至生命运行形式的终结。因此，借用五行理论以研究生命运动规律，促进生命健康、协调发展具有重大的科学意义和现实作用。

1 中医学与五行学说

中医学以五行的特性来分析研究机体的脏腑、经络等组织器官的生理功能特征；以五行之间的生克制化规律来分析研究机体的脏腑、经络之间和各个生理功能之间的相互关系；以五行之间的乘侮来阐释病理情况下的相互影响；借用五行特性来帮助诊断和治疗疾病。例如，中医学根据五脏（肝、心、脾、肺、肾）的生理功能和病理变化特点，将它们分属于木、火、土、金、水五行，并将其所属的五行（筋、脉、肉、皮、骨）、五官（目、舌、口、鼻、耳）、五志（怒、喜、思、悲、恐）等统配五行，从而将机体各部分有机地联系在一起；根据五行的生克制化规律，阐释机体五脏系统之间的相互联系，相互制约的关系，从而形成了以五脏为中心的生理病理体系，体现和确立了人体的整体观和系统观。以五脏为中心的五行归属将人与五方（东、南、中、西、北）、五季（春、夏、长夏、秋、冬）、五味（酸、苦、甘、辛、咸）、五色（青、赤、黄、白、黑）、五气（风、暑、湿、燥、寒）、五化（生、长、化、收、藏）、五音（角、徵、宫、商、羽）等自然界的万物相联系，说明人与自然的统一性和整体性，故《内经》曰：“人与天地相应也，与日月相参也。”形成了天人相应的基本观念。

2 气功养生学与五行学说

在中华养生学中也广泛运用了五行学说的内容，如在气功学中右肝（木）系功能失调需调补木气者，则宜面向东方；若肺（金）系功能失调需调补金气者，则宜面向西方。在养生学中《素问·四气调神大论》曰：“春三月，此谓发陈……养生之道也，逆之则伤肝。”“政三月，此谓蕃秀……养长之道也，逆之则伤心。”“秋三月，此为容平……养收之道也。逆之则伤肺。”“冬三月，此谓闭藏……养藏之道也，逆之则伤肾。”指出了应顺应四时五季之气的变化养生规律以及违背此原则引起的相应疾病。只有遵从五行之道养生，才能健康长寿。

同样，在营养方面也是如此，应当均衡营养，五味兼食，“宜五谷为养，五果为助，五畜为益，五菜为充。”否则，五味偏盛偏衰，必然产生疾病。

3 命理学与五行学说

在传统命理学中五行学说是最重要的基本理论，纳音论命将人分为五行（木、火、土、金、水）之命。每一行又分六种类型如甲子、乙丑年为海中金命，丙寅、丁卯年为炉中火命……壬申、癸酉年生为剑锋金命等。同时将人的生命看成一个系统的整体，系统内又分为若干子系统，各个子系统用五行加以说明的话，则当其中一个子系统过大或过强时，必然有另外一个子系统过小或过弱。例如，我为木，则生我者为水，为父母，我生者为火，为子女，若水过旺，则可能出现水多木漂或水多火熄的情况。若木过旺，则可能出现木多水缩，或木多火炽的情况。纵观现实生活，有的人父母名声显赫，功成名就，自己却游手好闲，一

事无成。有的人勤奋好学，出人头地，父母却清贫朴实，或寿短早亡；还有的人自己忙碌于事业、驰名中外，欲望子成龙，自己的子女却不争气，考学无望，就业无门，甚至是白痴残疾。“穷人的孩子早当家”，“自古雄才多磨难，从来纨绔少伟男”。这是生命系统中五行的平衡和五行生克制化运动规律作用的结果。上帝是公平的，这是自然之大道。

古人既然相信命运，当然想要进一步探测命运的好坏。天命决定人命，所以古人就认为人命与天象有关，于是就产生了星命学。《周礼》说：“保京氏掌天星……以观天下之迁，辩其吉凶。”这是说保京氏专管观察天上星象以推测人间的吉凶祸福。到了汉代，星命说更加发展。《汉书·艺文志》讲：“探知五星日月之会；凶厄之患，吉隆之善，其术皆书焉，此圣人知命之术也。”此述就人的生日所属星象为根据，用易理布卦推算。如三国管辂推算自己说：“本命在寅，加月食夜生，天有常数，不可得违。”这种星占推命之术，自汉至魏，都非常流行。直到唐代，谈命学者仍以星占学为依据。如韩愈《三星行》：“我生之辰，月宿南斗，牛奋其角，箕张其口。”杜牧自撰《墓志铭》云：“余生于角星昴毕，于角为第八宫，日病厄宫，亦曰八杀宫，土星在焉……土，火还死于角，宜哉。”这是说他的生辰所值星宿决定了他的生死祸福。汉代的司马季主、严君平，三国的管辂，晋代的郭璞，南朝的陶弘景等，是星命术的代表人物。

四柱命学或称算命术、批八字，主要来源于星命术，又加上印度星占推命的一些概念，最后以《周易》的阴阳五行生克制化理论，形成了一套庞大而复杂的推断人生命运的体系。算命术的确立，始自唐代中晚期。宋《王应麟集》曰：“土星行历推人命贵贱，始于唐贞元初都利术士李弼乾，传有《聿斯经》，本梵书”。梵书《聿斯经》即编古星命书。四柱命学的确立者是唐元和时期的李虚中，韩愈为他作的《墓志铭》中说：“（李虚中）最深于五行书，以人之始生年月日所值辰辰支干，相生相衰死王相，斟酌推人寿命、贵贱、利不利，辄先起其年时，百不失一二。”显然，李虚中已用出生年、月、日干支及五行生剋配上外国的九星术，来推算人命运。到了北宋末年，有术士徐子平撰《珞球三命消息赋注》，发展了李虚中的命理，专以人出生的年、月、日、时、四项来推衍命运吉凶。四项各有两个干支，共有八字，故又称“四柱推命术”或“八字推命术”。到了明清，算命术士们又把《易》学八卦、河洛图书之学、宋人理学中的传统术数结合“子平术”，星命术，创造出五花八门的推命之术，其中的“铁板神数”与“紫微斗数”，一直到近代在民间还有一定影响。

四柱推命先要推出人们出生的年干支、月干支、日干支、时干支，推的方法多种多样，最简便的办法是查《万年历》，上面记有百余年的干支，一查便知。然后以阴阳分统十天干、十二地支，用年干支代表祖基，月天干代表父亲，月地支代表母亲，日干代表本人，日支代表配偶，时干支代表子女。更取命宫、胎元、大运、小运、流年；配合行年太岁、月令等的五行生克制化原理确定休咎、祸福、命运。

算命之术，虽属谬说，但其立论繁复，理络深奥，概念庞杂。有易学的，有术数的，有天文，有地理分野的，有中国的五星术，有外国的罗喉计都九星术。欲对其梳理，确实不是一件简单的事。就其基本内容来讲，大体有三种主要成分或三种自然崇拜式的信仰。它们是：

对星象的崇拜。星象是人们直接观察到了天的代表，天上布满了星，地上也布满了人。在《易》学天人合一思想影响下，很自然地认为天上的星和地上人是相互感应的和相互影响的，想信星星能控制人的命运。天上有某星出现，那时出生的人的命运就会受其左右。如

我国古书上常见的“我辰安在”“命不逢辰”，“我生不辰”等都是说生时不逢好星而带来坎坷的命运。后汉的大思想家王充就非常想念星占命运，《论衡》说：“（人）所禀之气得众星之精。众星在天，天有其象。得宝贵象则宝贵，得贫贱象则贫贱，故曰在天。在天如何？天有百官，有众星。天施气而众星布精，天所施气，众星之气在其中矣。人禀气而生，含气而长。得贵则贵，得贱则贱。贵或秩有高下，富或资有多少，皆星位尊卑大小之所授也。”“故天有百官，地有万民……凡人受命，在父母施气之时（怀孕），已得吉凶矣。”这里运用易学的取象思维方式，从天的众星星象——天施气而从星布精——人禀气之时受星之精——又禀气而长，试图从道理上说明“死生有命，富贵在天”。的确，在算命术中充斥了各种星象。如神煞类的天德、三奇、天乙贵人、月德、岁禄、建禄、坐禄、归禄等十干禄和文昌都是吉星；羊刃、太岁、咸池、孤辰、孤虚、亡神都是灾星；又有魁罡、驿马等又吉又凶的中性星。再如金、木、水、火、土为五星，再加印度的罗喉、计都、日、月、紫气、月孛为十一曜（曜也是星）。这些大大小小，中外结合的各类神煞之星，罗织了个人乃至整个国家命运休咎的一个大网。它们既是算命术得以存在的理论根据，又是算命术的一部分主要内容。对星，对神煞的畏惧和崇拜，导致许多人陷入了命定论、宿命论的泥坑。

五行元素崇拜。算命术与星命术的最大区别在于把阴阳五行概念应用到算命的各种程式之中。阴阳五行概念可说是算命术的最基本概念，它主要源于《周易》和汉代易学的卦气、纳甲说。算命术不仅把金、木、水、火、土五行作为五星，也把它当作五种物质元素——自然结胎时便受其影响的五行之气。“禀气而生，含气而长”。人体都有五行之气，而且在其出生的年月日时的具体环境下禀赋的五行之气种类不同，数量不等，由此决定了各种人旺衰的状态与命运的好坏。这又是算命术一个主要的内容和理论根据。

动物崇拜。这种崇拜是原始的自然崇拜。算命术中的十二生肖，由十二种动物组成，便是原始动物崇拜的反映和残存。十二生肖在算命术中与十二地支密切配合，如子配鼠、丑配牛等等。因用地支来纪年，故某年生的人便象征某动物，进而被认为具有这种动物的一些主要特性。肖虎的一定较有杀气，只有肖龙的才能镇服他，肖羊、肖牛的大多被认为具有软弱可欺的性格。最令人遗憾的是，这十二生肖分为相互矛盾的六对，鼠马相冲，虎猴相冲……又分为相害的六对，鼠羊相害，牛马相害，鸡犬相害，虎蛇相害，龙兔相害，猴猪相害。结果不知使多少因属相相冲相害的青年男女天各一方，不能婚配，造成了历史上不知多少血淋淋的惨剧。

从以上算命学的三种主要内容和信仰讲都是原始的、非理性的自然崇拜，拿它们来做算命术的理论基础，必然也是一种非理性的迷信产物。在封建社会条件下，它反映封建的意识形态，维护男尊女卑，贵贱命定等纲常名教，劝人们听天由命，不可强求，做一个乐天知命的“君子”，对人民起到很大的麻痹作用。奇怪的是现代的一些星命家，绝不承认命术是迷信，自吹五行作为物质元素及五行的生克都有科学道理，并引用化学、物理、天文、地理、数学、历法等来证明算命术是科学。然而，宇宙的元素果真只有五种吗？水克火能做为化学原则吗？金生水能有科学根据吗？显然，算命术，星象术自王充以来都是假托为科学的，现代只能说它是迷信。

生命的运动，在植物为生、长、化、收、藏，在动物为生、长、壮、老、死，都逃不脱这一亘古不变的规律。人生事业也是如此，由创业产生（木）到扩大规模，蓬勃发展，成长壮大（火），再调整策略，兼收并蓄；不断适应变化（土）又经长期发展形成自己的特色和相对固定和稳

健的思维方式，因成功而刚愎自用，固执己见（金），兼听则明，偏信则暗，因思想僵化，凭经验办事而失误，最后走下坡路，一败涂地（水），又吃一堑，长一智，总结经验，重整旗鼓，以求新生（木）……

五行理论揭示了事物运动形式和运动状态相互联系和变化的基本规律，是一种认识事物的思维方法。万事万物生生不息的运动状态和运动形式都蕴藏着五行之理。但如何对千差万别的事物和自然现象进行描述和归类，古人还以八卦的形象思维方法来描述和阐明天地自然的万千景象。

（四）关于先秦五行说：

五行，作为一个概念，最早见于《尚书·洪范》。据《书序》云，《洪范》是殷末周初箕子回答周武王向天道的诰。其有关内容如下：

“五行：一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。水曰润下，火曰炎上，木曰曲直，金曰从革，土爰曰稼穡。润下作咸，炎上作苦，曲直作酸，从革作辛，稼穡作甘。”这段话有三层意思。指出了：

1 五行的级成——水、火、木、金、土。关于五行的排列，唐人孔颖达认为这是由微渐著的序列，疏曰：“五行之体，水最微为一，火渐著为二，木形实为三，金体固为四，土质大为五。”宋人蔡沈却认为是五行的生序，注曰：“天一生水，地二生火，天三生木，地四生金，天五生土。”

2 五行的属性——水性润湿向下，火性成炎向上，木性能曲能直，金性从事变革，土性宜种庄稼。

3 五行的功用——产生五味：水生咸，火生苦，木生酸，金生辛，土生甘。西周末期的史伯提出五行杂和说：“先王以土与金、木、水、火杂，以成万物。”（《国语·郑语》）他在五行中突出一个“土”行，体现尚土思想。

春秋后期的史墨提出五行相胜说，诸如“火胜金”、“水胜火”，等等。（见《左传·昭公三十一年》、《左传·襄公九年》）

春秋战国之际的墨子提出五行无常胜说：“五行毋常胜，说在宜。”（《墨子·经下》）意思是说，五行相胜不一定按照水→火→金→木→土的顺序进行，呆依条件为转移。例如：火多时可克金，金多时可反过来克火，即所谓“火烁金，火多也；金靡炭，金多也。”

战国时期的齐国稷下学宫提出五行相生说，散见于《管子》一书的《幼官》、《五行》、《四时》和《轻重己》四篇。其主要点有三：一是把《尚书·洪范》的水、火、木、金、土五行并列改换成木、火、土、金、水五行相生序列，以表明木生火、火生土、土生金、金生水、水生木。二是把五行（木火土金水）同四时（春夏秋冬）相搭配，即春木、夏火、秋金、冬水。三是初步把五行与阴阳说联系起来。

战国后期的阴阳家邹衍集先秦之大成，提出阴阳五行生胜说，一方面是五行相生，即（春）木生（夏）火，（夏）火生（季夏）土，（季夏）土生（秋）金，（秋）金生（冬）水，（冬）水生（春）木。另一方面是五行相胜，即：（夏）木胜（虞）土，（商）金胜（夏）木，（周）火胜（商）金，（秦）水胜（周）火，（汉）土胜（秦）水，邹衍用五行相胜说解释改朝换代，提出五德始终循环的历史观。

（五）周易的五行——八卦说

《周易》古经没有出现“五行”的字眼。《周易大传·说卦传》则试图把五行纳入阴阳八

卦体系之中：

帝出乎震(“震，东方也”)，齐乎巽(“巽为木”，“东南也”)，相见乎离(“离为火”，“南方之卦也”)，致役乎坤(“坤为地”)，说者乎兑(“兑，正秋也”)，战乎乾(“乾为金”，“西北之卦也”)，劳乎坎(“坎者，水也，正北方之卦也”)，成言乎艮(“艮，东北之卦也”)。

这就是《说卦传》把五行(木火土金水)、四方四隅(东、南、西、北、东南、西南、东北、西北)及四时(春夏秋冬)纳入八卦的最初方案。

这个方案新颖但不完整：(一)在八卦与五行对应方面，只明确提出乾为金、巽为木、离为火、坎为水，近似提出艮、坤为土(按：因山、地都是土，故此推论)，而未有提出震为木、兑为金。(二)在方位方面，这是个后天八卦图，只提出八卦对应四方四隅，而未涉及五方(东西南北中)的中和中土概念。(三)在四时(春夏秋冬)方面，只明确指出兑秋，其它仅是蕴含而已。(四)不难看出，方位和时令(即空间和时间)是建构阴阳——五行——八卦体系的结合点。

(六)易学的阴阳—五行—八卦体系

经过汉儒董仲舒的《春秋繁露》、易医相通的《黄帝内经》、东汉魏伯阳的《周易参同契》以及汉易等历代易学著作整理和发挥，阴阳—五行—八卦体系才得以系统化、完整化。我们把它归纳整理为表 9.1。

阴阳	阳	阴	阳	阴	阳	阴	阳	阴	阳	阴
五行	木		火		土		金		水	
八卦	震	巽	离	艮	坤	乾	兑	坎		
十天干	甲	乙	丙	丁	戊	己	庚	辛	壬	癸
十二地支	寅	卯	午	巳	辰戌	丑未	申	酉	子	亥
五脏		肝	小	心		脾		肺		肾
六腑	胆		肠		胃		大肠		膀胱	
五方	东		南		中		西		北	
五季	春		夏		长夏或(四季)		秋		冬	
五气	风		热暑		湿		燥		寒	
五味	酸		苦		甘		辛		咸	
五音	角		徵		宫		商		羽	
五色	青		赤		黄		白		黑	
六神	苍龙		朱雀		勾陈	腾蛇	白虎		玄武	

表 9.1 阴阳—五行—八卦纳干支配脏腑一览表

易学阴阳—五行—八卦体系有如下五个特点：

1 八卦与五行配套

乾为金，坤为土，坎为水，离为火，震为木，巽为木，艮为土，兑为金。

2 八卦与五行都分阴阳,遵循阴阳之道

如:甲乙同属木,甲为阳木(硬),乙为阴木(软);丙丁同属火,丙为阳火(烈火),丁为阴火(柔);戊己同属土,戊为阳土(向阳高燥),己为阴土(北阳低湿);庚辛同属金,庚为阳金(硬),辛为阴金(软);壬癸同属水,壬为阳水(多),癸为阴水(少)。余此类推。上一节所讲的阴阳交变之道被进一步证明是普遍存在的。如《内经·素问·阴阳应象大论》所说:“阴阳者,天地之道也,万物之纲纪,变化之父母,生杀之本始,神明之府也。治病必求治本。”为了维持任何物体的结构和功能,必须随时注意调整其阴阳平衡。否则的话,“阴胜则阳病,阳胜则阴病”,拖延下去则“阴阳两虚”,甚至造成“阴阳离决,精神乃绝。”因此,对病非要辩证论治不可,即:“阳病治阴,阴病治阳”,阴阳两虚,阴阳并治。

3 五行生克乘侮

五行的特性如下:木为生发,条达;火为炎热,向上;土为长养,化育;金为清静,收杀;水为湿冷,向下。五行的相生相克,属于正常现象,因为没有相生,就没有事物的生长变化;没有相克,就不能维持事物在变化发展过程中的相对平衡和协调。五行的相乘相侮,属于反常现象,所谓相乘,指相克得太过(“乘”有乘虚而入这意)。例如:火气偏亢,而水不能对火加以正常克制时,太过的火便去乘金,使金更虚,这叫“火乘金”。所谓相侮,指逆克。例如:顺克是火克金,火气不足,或金气偏亢,金就反过来克火,这叫“金侮火”。如肺病实证病人往往有心烦、胸胁痛、呼吸急促等症状,这就是肺金偏亢,而乘肝火、侮心火的结果。

4 五行与八卦纳天干地支

干支纪年月日时。这不是易学的发明。早在先秦时期,就用干支纪月、纪日、纪时,到了东汉又用干支纪年。干支“天干”和“地支”的合称。天干在上代表阳,地支在下代表阴。天干为十:甲乙丙丁戊己庚辛壬癸,地支为十二:子丑寅卯辰巳午未申酉戌亥,故“干支”亦称“十干十二支”。将天干、地支各取其一,顺序相配,依次组成甲子、乙丑、丙寅……癸亥共60对,构成以60为周期的序数,常称“六十甲子”。中国古代常以干支来纪年、月、日和时。

干支纪日——最早在河南安阳小屯村殷墟发掘的甲骨中就已出现。其中一块刻有“癸酉贞日夕又食,佳若?”意为“癸酉这天占卜,问当天黄昏又有日食发生,这是吉兆吗?”。癸酉便是干支纪日。《诗经·小雅》载有西周幽王六年(公元前776年)“十月之交,朔日辛卯,日有食之。”辛卯便是干支纪日。史料中的干支纪日连续记录,自春秋时期的鲁隐公三年二月己巳日(公元前720年2月22日)起,直至今日长达2700年以上,从未间断和错乱。现今,干支纪日仍用于夏历中的三伏、春社、秋社、出梅和入梅的日期推算。

干支纪年——始于东汉,最迟从东汉建武三十年(公元54年)起,延续至今,从未间断。干支纪年在我国历史纪年中广泛使用,尤其在近代史中许多重要历史事件,其年代常用干支表示。例如,甲午战争、戊戌变法、辛丑条约、辛亥革命等。但干支纪年有多重性的缺点,例如同是甲子年的,从东汉以后就出现过30多个,这就需要其他资料参照分析才能确定。中国自1949年起正式采用公元纪年。其优点就是单值性且国际通用,较之更为便捷。但干支仍有其传统的文化内涵,故现今两者有时仍平行应用。此外,以地支与十二生肖(属相)相联系后,即成为子鼠、丑牛、寅虎、卯兔、辰龙、巳蛇、午马、未羊、申猴、酉鸡、戌狗、亥猪,于是,这种干支纪年方式便作为人们的属相的依据。

干支纪月——现在基本上已不再使用。但在古代,最初是以地支记录为序的。古六历中的《夏历》,把冬至月称为“子月”,腊月称为“丑月”,正月称为“寅月”,依此类推。《殷历》

以丑月为正月；《周历》则以子月为正月……故有建子、建丑、建寅的“月建”之说。及至汉代再配上天干组成六十甲子，从甲子月开始，到癸亥月结束，以5年为1周（闰月不设干支），周而复始，就成为干支纪月。

干支纪时——最迟于春秋战国便已使用。它是把每天分为十二时辰，再用十二地支表示。到唐朝又分为初、正两部分。这种划分与后来清初从西方引进的二十四小时制相似。每天十二时辰的地支是固定的，再配以天干，就成为“干支纪辰”，从甲子到癸亥，五天为一周期，同样用以记录时序。

具体做法是，十天干（甲乙丙丁戊己庚辛壬癸）和十二地支（子丑寅卯辰巳午未申酉戌亥）按奇对奇，偶对偶依次组合为六十甲子，作为年和日是六十周而复始，作为月和时辰是十二周而复始（见表9.2—9.4）

甲子	乙丑	丙寅	丁卯	戊辰	己巳	庚午	辛未	壬申	癸酉
甲戌	乙亥	丙子	丁丑	戊寅	己卯	庚辰	辛巳	壬午	癸未
甲申	乙酉	丙戌	丁亥	戊子	己丑	庚寅	辛卯	壬辰	癸巳
甲午	乙未	丙申	丁酉	戊戌	己亥	庚子	辛丑	壬寅	癸卯
甲辰	乙巳	丙午	丁未	戊申	己酉	庚戌	辛亥	壬子	癸丑
甲寅	乙卯	丙辰	丁巳	戊午	己未	庚申	辛酉	壬戌	癸亥

表 9.2 甲子年表

<div>年干支</div> <div>月</div>	甲、己	乙、庚	丙、辛	丁、壬	戊、癸
正月	丙寅	戊寅	庚寅	壬寅	甲寅
二月	丁卯	己卯	辛卯	癸卯	乙卯
三月	戊辰	庚辰	壬辰	甲辰	丙辰
四月	己巳	辛巳	癸巳	乙巳	丁巳
五月	庚午	壬午	甲午	丙午	戊午
六月	辛未	癸未	乙未	丁未	己未
七月	壬申	甲申	丙申	戊申	庚申
八月	癸酉	乙酉	丁酉	己酉	辛酉
九月	甲戌	丙戌	戊戌	庚戌	壬戌
十月	乙亥	丁亥	己亥	辛亥	癸亥
十一月	丙子	戊子	庚子	壬子	甲子
十二月	丁丑	己丑	辛丑	癸丑	乙丑

表 9.3 年上起月表

日干支 辰支	甲、己	乙、庚	丙、辛	丁、壬	戊、癸
子(23-1)	甲子	丙子	戊子	庚子	壬子
丑(1-3)	乙丑	丁丑	己丑	辛丑	癸丑
寅(3-5)	丙寅	戊寅	庚寅	壬寅	甲寅
卯(5-7)	丁卯	己卯	辛卯	癸卯	乙卯
辰(7-9)	戊辰	庚辰	壬辰	甲辰	丙辰
巳(9-11)	己巳	辛巳	癸巳	乙巳	丁巳
午(11-13)	庚午	壬午	甲午	丙午	戊午
未(13-15)	辛未	癸未	乙未	丁未	己未
申(15-17)	壬申	甲申	丙申	戊申	庚申
酉(17-19)	癸酉	乙酉	丁酉	己酉	辛酉
戌(19-21)	甲戌	丙戌	戊戌	庚戌	壬戌
亥(21-23)	乙亥	丁亥	己亥	辛亥	癸亥

表 9.4 日上起时表(日查万年历)

例:设某人生于 2002 年阳历正月二十三日丑时出生,那么他的生辰八字为:壬午、壬寅、癸酉、祭丑,其五行比例(支中藏干换算后)为水 5,木 1,火 2,土 3,金 2。根据干支、五行与脏腑的对应关系,知道这个孩子肯定聪明,精力充沛,但水日出生在春季,自身太旺,注定脾胃和心脏不好,补救办法是有的,比如可在名字上加火加土,多住在中央地带或南方,等等。纳甲说一般认为是以《说卦》乾坤父母和汉代天文学结合的产物。它以其丰富的天文知识,对后人产生过重大影响,如东汉人魏伯阳的《周易参同契》,即采“纳甲”之说以讲炼丹,使该书在中国科技史上留下了重要地位。西汉京房和三国虞翻据以解释《易》,并为俗传文王神课所本。另,京房筮法还有一个重要的六甲空亡体例,主要用于断定事件发生变化的时间,其例:甲子旬戌亥空。甲戌旬申酉空,甲申旬午未空,甲午旬辰巳空,甲辰旬寅卯空,甲寅旬子丑空。见下表 9.5:

甲子旬	甲戌旬	甲申旬	甲午旬	甲辰旬	甲寅旬
甲子	甲戌	甲申	甲午	甲辰	甲寅
乙丑	乙亥	乙酉	乙未	乙巳	乙卯
丙寅	丙子	丙戌	丙申	丙午	丙辰
丁卯	丁丑	丁亥	丁酉	丁未	丁巳
戊辰	戊寅	戊子	戊戌	戊申	戊午
己巳	己卯	己丑	己亥	己酉	己未
庚午	庚辰	庚寅	庚子	庚戌	庚申
辛未	辛巳	辛卯	辛丑	辛亥	辛酉
壬申	壬午	壬辰	壬寅	壬子	壬戌
癸酉	癸未	癸巳	癸卯	癸丑	癸亥
戌亥空	申酉空	午未空	辰巳空	寅卯空	子丑空

表 9.5 六甲空亡表

八宫是纳甲的基础，定下八宫，便可以定纳甲了。

纳甲说源于京房。朱伯崑先生在《易学哲学史》中说道京房纳甲：“其源有二。一是配以十干，出于《说卦》以乾坤为父母卦……一是配以十二支，来于律历……”《火珠林》纳甲说亦取法京房，即：分天地乾坤之象，益之以甲乙壬癸。震巽之象配庚辛，坎离之象配戊己，艮兑之象配丙丁。八卦分阴阳，六位配五行，光明四通，变易立节。

乾内卦纳甲，外卦纳壬；坤内卦纳乙，外卦纳癸。震纳庚，巽纳辛，坎纳戊，离纳己，艮纳丙，兑纳丁。各卦纳支法是依乾坤两卦纳支而定。乾卦六爻，从初爻上爻，依次配子、寅、辰、午、申、戌。坤卦六爻配未、巳、卯、丑、亥、酉。这与《易纬·乾凿度》所说的乾坤十二爻辰方位相似，只不过这里坤道逆行偶数位。八纯卦中乾坤纳支定下之后，其它六子卦纳支也就定了。震、坎、艮三子初爻依次纳乾内卦三爻子、寅、辰。巽、离、兑三女据阴逆的原则，即兑、离、巽依次取坤之初爻、二爻、三爻为上爻。按坤所纳支的十二地支中地偶数支逆行依次纳入。列表如下(表 9.6)：

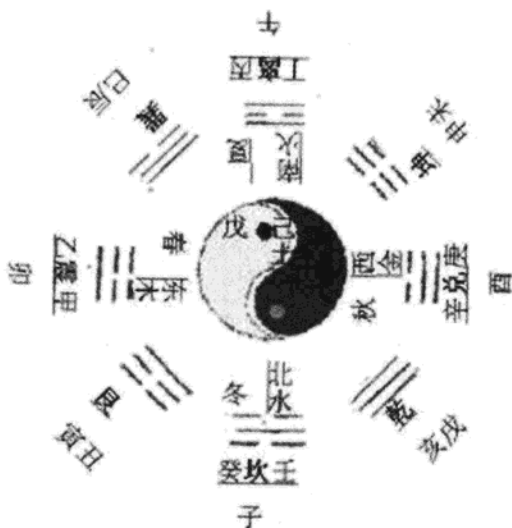
爻 \ 卦	乾	艮	坎	震	巽	离	坤	兑
上爻	壬戌	丙寅	戊子	庚戌	辛卯	己巳	癸酉	丁未
五爻	壬申	丙子	戊戌	庚申	辛巳	己未	癸亥	丁酉
四爻	壬午	丙戌	戊申	庚午	辛未	己酉	癸丑	丁亥
三爻	甲辰	丙申	戊午	庚辰	辛酉	己亥	乙卯	丁丑
二爻	甲寅	丙午	戊辰	庚寅	辛亥	己丑	乙巳	丁卯
初爻	甲子	丙辰	戊寅	庚子	辛丑	己卯	乙未	丁巳

表 9.6 纳甲表

这是八纯卦的纳甲法。其它五十六卦都是由八纯卦内卦和外卦相重而成，纳甲也就跟着相重。如天水讼卦上乾下坎（外乾内坎），干支取法也就内卦同坎内卦，外卦同乾外卦。其余重卦干支取法也是一样。

五行生克系统也是纳甲系统的一个重要内容。《火珠林》曰：卦定根源，六亲为主；爻究旁通，五行而取。意思是说五行生克机制和六亲变化构成了《火珠林》卜筮的主要依据。《黄金策》亦云：动静阴阳，反复变迁。虽万象纷纭，须一理尔融贯。

此“理”就是五行生克机制。五行生克机制也很复杂。现先将五行方位和干支方位配以配以后天卦图。



五行即金、木、水、火、土。五行概念在中国出现很早。

《尚书·洪范》篇中道：五行：一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。水曰润下，火曰炎上，木曰曲直，金曰从革，土爰稼穡。润下作咸，炎上作苦，曲直作酸，从革作辛，稼穡作甘。

这时五行观念还不同于后来所说的五行，更不同于上图中所表示的五行观念。阴阳概念的出现也很早，最著名的要数西周末伯阳甫论地震：

幽王二年，西周三川皆震。伯阳甫曰：“周将亡矣。天地之气，不失其序，若过其序，民之乱也。阳伏不能出，阴迫不能蒸，于是有地震。今三川实震，是阳失其所而镇阴也；阳失而在阴，川源必塞，源塞，国必亡。水土无所演，民乏财用，不亡何待！”（《国语·周语》）

春秋战国时期，五行开始与四季、十二月配应起来。到了西汉，京房才真正将阴阳、五行、干支纳入易卦系统中，组成一个真正的系统。同时五行生克机制也与卦和爻具体的结合起来。五行生克机制最基本的当属五行水、火、木、金、土之间的互为生克关系。在图中我们可以看出并不是单纯五行在运行，同时还有阴阳、干支、四季等在运行。为了明确说明它们之间的关系，古人把六十花甲都配以阴阳五行，并配以常用的物品来表达，如下表：（表 9.7）

花甲	纳音	花甲	纳音	花甲	纳音	花甲	纳音	花甲	纳音
甲子	海中金	丙子	涧下水	戊子	霹雳火	庚子	壁上土	壬子	桑松木
乙丑		丁丑		己丑		辛丑		癸丑	
丙寅	炉中火	戊寅	城墙土	庚寅	松柏木	壬寅	金泊金	甲寅	溪水
丁卯		己卯		辛卯		癸卯		乙卯	
戊辰	大林木	庚辰	白蜡金	壬辰	长流水	甲辰	佛灯火	丙辰	中土
己巳		辛巳		癸巳		乙巳		丁巳	
庚午	路旁土	壬午	杨柳木	甲午	沙中金	丙午	天河水	戊午	天上火
辛未		癸未		乙未		丁未		己未	
壬申	剑锋金	甲申	泉中水	丙申	山下火	戊申	大驿土	庚申	石榴木
癸酉		乙酉		丁酉		己酉		辛酉	
甲戌	山头火	丙戌	屋上土	戊戌	平地木	庚戌	钗钏金	壬戌	大海水
乙亥		丁亥		己亥		辛亥		癸亥	

表 9.7 六十甲子纳音表

我们可以看出五行之间的关系并非如图五所表示的那么简单。例如大海水就不受壁上土土克,相反还有反克之意。这要求卜筮之人随机应变。

十二支的五行大义,即干支的生、死、绝、旺等十二状态。

寅中有生火,亥中有生木,巳中有生金,土中有死金,戌中死火,未中有死木,辰中有死水,土兼于中。木受气于申,胎于酉,养于戌,生于亥,沐浴于子,冠带于丑,临官于寅,壬于卯,衰于辰,病于巳,死于午,葬于未。火受气于亥。现列表如下(表 9.8):

五行	五阳干					五阴干				
当令	甲木	丙火	戊土	庚金	壬水	乙木	丁火	己土	辛金	癸水
状态										
生长	亥	寅	寅	巳	申	午	酉	酉	子	卯
沐浴	子	卯	卯	午	酉	巳	申	申	亥	寅
冠带	丑	辰	辰	未	戌	辰	未	未	戌	丑
临官	寅	巳	巳	申	亥	卯	午	午	酉	子
帝旺	卯	午	午	酉	子	丑	巳	巳	申	亥
衰	辰	未	未	戌	丑	寅	辰	辰	未	戌
病	巳	申	申	亥	寅	子	卯	卯	午	酉
死	午	酉	酉	子	卯	亥	寅	寅	巳	申
库	未	戌	戌	丑	辰	戌	丑	丑	辰	未
绝	申	亥	亥	寅	巳	酉	子	子	卯	午
胎	酉	子	子	卯	午	申	亥	亥	寅	巳
养	戌	丑	丑	辰	未	未	戌	戌	丑	辰

表 9.8 生旺库表

这是从天干来查地支所处的状态,地支也可依此来找。如子水属阳水即按阳干阳水的壬水来找其对应的状态。根据阳顺阴逆的原则,此表所表示的所有状态就可以在图四中找得相应的位置。生、死、绝、旺的十二状态非常重要,因为五行生克只有在旺、相时才能真正起作用。而十二状态进入流行图,流行图才能真正的“流行”起来,天干地支才由此运转出吉凶悔吝。趋吉避凶的主要依据也是这十二状态的运转情况。

5 京房八卦纳干支

方法如下:先将八卦分为阴阳两组,阳组为乾震坎艮四卦,阴组为坤巽离兑四卦;再将十天干和十二地支分别分为阴阳两组,以居奇数位的甲丙戊庚壬为阴支组,居偶数位的丑卯巳未酉亥为阴支组;然后以阳卦纳阳于阳支,以阴卦纳阴于阴支。结果如(表 9.9):

乾	震	坎	艮
——壬戌	——庚戌	——戊子	——丙寅
——壬申	——庚申	——戊戌	——丙子
——壬午	——庚午	——戊申	——丙戌
——甲辰	——庚辰	——戊午	——丙申
——甲寅	——庚寅	——戊辰	——丙午
——甲子	——庚子	——戊寅	——丙辰
坤	巽	离	兑
——癸酉	——辛卯	——己巳	——丁未
——癸亥	——辛巳	——己未	——丁酉
——癸丑	——辛未	——己酉	——丁亥
——乙卯	——辛酉	——己亥	——丁丑
——乙巳	——辛亥	——己丑	——丁卯
——乙未	——辛丑	——己卯	——丁巳

表 9.9 八卦纳干支图

五行生克关系可比拟为“六亲”:生我者为父母,我生者为子孙,克我者为官鬼,我克者为妻财,比肩者为兄弟。例如:乾卦属金,其第一爻(初九)为甲子水,是乾金的子孙;其第二爻(九二)甲寅木,是乾金的妻财;其第三爻(九三)甲辰土,是乾金的父母;其第四爻(九四)壬午火,是乾金的官鬼;其第五爻(九五)壬申金,是乾金的比肩;其第六爻(上九)壬戌土,是乾金的父母。这是八卦六爻预测法的理论基础。

6 五行与六神搭配,即与恒星四象二十八宿挂钩

木——东方苍龙七宿:角亢氐房心尾箕;

水——北方玄武(龟蛇)七宿:斗牛女虚危室壁;

金——西方白虎七宿:奎娄胃昂毕觜参;

火——南方朱雀七宿:井鬼柳星张翼轸;

土——中方勾陈:星官名,属紫微垣(北极星周围),共六星;腾蛇:传说是能腾云驾雾的神蛇。

古人为了观测日月五星的运行,选择黄道(太阳周年视运动轨道)和天赤道(地球赤道面和天球相交的大圆)附近的二十八个星宿(恒星)作为参照系(即坐标系),并把东西四方

的七宿联系起来想象成四种动物——苍龙、白虎、朱雀、龟蛇，称做四象。以东方苍龙为例，从角宿到箕宿看成一条龙，角象龙角，氐、房象龙身，尾象龙尾。

五行说与占星术相联系，六神在八卦预测中有不同的作用：甲乙为苍龙，主吉；丙丁为朱雀，主口舌、火灾；戊为勾陈，主田土牢役；己为腾蛇，主虚惊怪异；庚辛为白虎，主血光主凶；壬癸为玄武，主盗贼或暗昧之事。

三、信息符号干支

“干支”是天干、地支的简称。它作为一种信息符号在中国古代医学、天文学、物候学、农学、气功学、命理学、风水学、预测学等诸多学科得到了广泛的应用。它是古人客观而规范地描述事物运动状态、运动过程，详细而具体地认识事物内在本质，定性、定量、科学地提示事物运动、发展、变化规律及其相互联系的一种信息表达符号，具有丰富的信息含量和内在含义，是研究传统生命科学所必备的最重要的基本理论之一。

（一）干支的概念

“干支”包括十天干和十二地支。它是古人用以标记年、月、日等时间的符号。

干支的原始意义及排列顺序，是指万物的生、长、化、收、藏，代表着万事万物产生、发展、壮大、衰老、灭亡、新生的整个变化过程。现代学者认为，干支既是数量、矢量，也是具有周期性质的时空生物向量，是一个具有独立性质的集合系统，蕴含着深刻的时空背景，体现着古天文学时空的相对性和一致性。干支配阴阳、五行、时间、音律、八卦、河洛、脏腑、方位等，体现了事物之间的有机联系和“天人合一”的系统整体观和衡动观。

十天干即甲、乙、丙、丁、戊、己、庚、辛、壬、癸。

十二地支即子、丑、寅、卯、辰、巳、午、未、申、酉、戌、亥。

干支原是取意于树木的干支。故其原始意义有形象的比喻：

1 天干

甲——象征草木破土而出，阳在内而被阴包裹。

乙——草木初出，枝叶柔软屈曲。

丙——丙，炳也，如赫赫太阳，炎炎火光，万物皆炳然著见而显明。

丁——草木成长壮实，如此人之成丁。

戊——茂也，象征大地草木茂盛。

己——起也，纪也。万物抑屈而起，有形可纪。

庚——更也，秋收而待来春。

辛——辛者新也。万物肃然更改，秀实新成。

壬——妊也。阳气潜伏地中，万物怀妊。

癸——揆也。万物闭藏，怀妊地下，揆然萌芽。

2 地支

子——孽也。草木种子，吸收土中水分而出，为一阳萌生的开始。

丑——草木在土中出芽，屈曲着将要冒出地面。

寅——演也。寒土中屈曲的草木，迎着春阳从地面伸展。

辰——震也。万物震起而长，阳气生发已经过半。

巳——起也。万物盛长而起，阴气消尽，纯阳无阴。

午——万物丰满长大，阳气充盛，阴气开始萌生。

未——味也。果实成熟而有滋味。

申——身也。物体均已长成。

酉——酒也。万物酒缩收敛。

戌——灭也。草木凋零，生气灭绝。

亥——劾也。阴所劾杀万物，到此已达顶点。

由此，可以看出干支代表着万物的生长过程，是事物运动变化中量变与质变的标示，反映了事物的运动过程和阴阳含量的多少。对于把握事物运动规律，研究事物运动轨迹具有重要意义。天干地支与阴阳互行的配属：

2.1 天干的阴阳属性：甲、丙、戊、庚、壬属阳；乙、丁、己、辛、癸属阴。

2.2 天干与五行的关系：甲、乙为东方木，丙丁为南方火，戊、己为中央土，庚辛为西方金，壬、癸为北方水。

2.3 地支的阴阳属性：子、寅、辰、午、申、戌属阳；丑、卯、巳、未、酉、亥属阴。

2.4 地支与五行的关系：寅卯属木，巳午属火，申酉属金，亥子属水，辰戌丑未属土，其中辰为湿土，戌为燥土，丑为寒土，未为暖土。

3 天干、地支之间的关系

3.1 天干之合化

甲己合化土，乙庚合金，丙辛合化水，丁壬合化木，戊癸合化火。

3.2 天干之相冲

甲庚、甲戊相冲，乙辛、乙己相冲，丙庚、丙壬相冲，丁辛、丁癸相冲，戊壬相冲，己癸相冲。同性相冲，冲克力大；异性相克，冲克力小。

3.3 天干寄生十二宫

甲木长生在亥，沐浴在子，冠带在丑，临官在寅，帝旺在卯，衰在辰，病在巳，死于午，墓在未，绝在申，胎在酉，养在戌。按此顺序排列，则乙木分别为午、巳、辰、卯、寅、丑、子、亥、戌、酉、申、未。丙火、戊土分别为寅、卯、辰、巳、午、未、申、酉、戌、亥、子、丑。丁火和己土分别为酉、申、未、午、巳、辰、卯、寅、丑、子、亥、戌。辛金分别为子、亥、戌、酉、申、未、午、巳、辰、卯、寅、丑。壬水分别为申、酉、戌、亥、子、丑、寅、卯、辰、巳、午、未。癸水分别为卯、寅、丑、子、亥、戌、酉、申、未、午、巳、辰。

天干五行寄生十二宫反映了天干在地支中从生长壮大到衰老死亡的具体变化过程。

3.4 地支三合

申子辰合水，亥卯未合木，寅午戌合火，巳酉丑合金。

3.5 地支六合

子丑合土，寅亥合木，卯戌合火，辰酉合金，巳申合水，午未合日月。合中带生，亲合力较强。

3.6 地支三会局

寅卯辰会东方木，巳午未会南方火，申酉戌会西方金，亥子丑会北方水。

3.7 地支相冲

子午相冲，丑未相冲，寅申相冲，卯酉相冲，辰戌相冲，巳亥相冲。其中子冲午，酉冲卯排斥力最强。被月支冲为月破。

3.8 地支相害

子未相害,丑午相害,寅巳相害,卯辰相害,申亥相害,酉戌相害。

3.9 地支相刑

子卯相刑为无礼之刑,寅巳申相刑为无恩之刑,丑戌未相刑为恃势相刑。辰、午、酉、亥为自刑。

天干与天干,天干与地支,地支与地支之间的相互关系为表述和提示生命体内部结构及其相互联系提供了理论依据。

(二) 干支符号在生命科学中的应用。

天干、地支作为一种蕴含丰富信息量的符号标志,被广泛应用提示生命体的内在本质和运动规律,为命理学的客观化,规范化研究,定性与定量,定时与定位研究提供了可能。

它们具有以下特定符号含义。

1 表示方位

甲乙、寅卯代表东方;丙丁、巳午代表南方;戊己、辰戌丑未代表中央及出生地,庚辛、申酉代表西方;壬癸、亥子代表北方。

2 表示时间

寅卯辰代表正月、二月、三月,春天;巳午未代表四月、五月、六月,夏季;申酉戌代表七月、八月、九月,秋季;亥子丑代表十月、十一月、十二月,冬季。

3 表示脏腑器官

甲代表胆,乙代表肝,丙代表小肠,丁代表心,戊代表胃,己代表脾,庚代表大肠,辛代表肺,壬代表膀胱,癸代表肾。三焦属壬,心包属癸。

子代表膀胱,亥代表肾,丑代表脾,寅代表胆,卯代表肝,辰代表脾胃,巳代表心脏,午代表心神,未代表胃肠,申代表大肠,酉代表肺,戌代表命门。

4 表示人体部位

甲代表头,乙代表颈项,丙代表肩,丁代表舌,戊代表胁,己代表腹,庚代表脐,辛代表股,壬代表胫,癸代表足。

子代表耳,丑代表肚,寅代表手,卯代表十指,辰代表胸,巳代表面齿,午代表眼目,未代表脊梁,申代表肛,酉代表鼻,戌代表踝、腿,亥代表阴囊、腹股沟。

5 表示性情、相貌

甲乙代表修长、清瘦、侧隐之心,语言轩昂;丙丁代表恭敬谦和,礼义有加,面上尖下阔,体小身大;戊己代表性厚敦朴,诚重好义,背圆腰阔,鼻大口方;庚辛代表性刚而烈,仗义疏财,面白方净,轮廓分明,鼻直眉浓;壬癸代表足智多谋,善思易变,面黑光彩,五官黑形,耳大目明。

6 表示颜色

甲乙、寅卯代表青色、绿色、蓝色等;

丙丁、巳午代表红色、粉红色等;

戊己、辰戌丑未代表黄色、咖啡色、棕色、杏黄色等;

庚辛、申酉代表白色、奶白色、银灰色等;

壬癸、亥子代表黑色、暗紫色等。

7 表示职业

甲乙、寅卯代表从事园艺、种植、林业、木材、木器、家具、纺织、纸业、图书、手工艺及学术、文化、教育、医药、慈善、宗教等行业。

丙丁、巳午代表从事灯饰、炉具、照相、电线、电缆、爆竹、电焊、热食、煤炭、照明等以及理发、烫发、美容、百货等行业；

戊己、辰戌丑未代表从事矿产、陶瓷、房地产、水泥、农牧、建筑、工程、饲料、土产及门市、仓储、批发等行业；

庚辛、申酉代表从事金属、机械、电器、家电、钟表、刀具、模具及金融、证券、武术、体育、科技、当铺、军工等。

壬癸、亥子代表从事水利、水产、渔业、冷饮、茶艺、渔具、游泳、饮料、冷冻、航海及贸易、旅游、演艺业、自由业等行业。

8 表示财源

甲乙、寅卯表示从事与木有关的实业和贸易有利于发财；

丙丁、巳午表示从事与火有关的实业和贸易有利于发财；

戊己、辰戌丑未表示从事与土有关的实业和贸易有利于发财；

庚辛、申酉表示从事与金有关的实业和贸易有利于发财；

壬癸、亥子表示从事与水有关的实业和贸易有利于发财；

天干和地支还表示有许多其他命信息。通过天干、地支这些信息和符号可以表述和提示生命运动变化的规律。无论是进行命理研究还是预测未来事物的发展趋势，离开干支符号必然寸步难行。掌握干支符号所蕴藏的信息含量以及它们之间的相互关系对于探讨生命本质和和研究生命现象具有至关重要的意义。

四、“命理文化”的特点和危机

具有中国传统思维特点的“命理文化”，是一种迷信重于科学的文化现象。从内容方面看，在这个演算系统中充塞着天干地支与阴阳五行的牵强比附，和文昌、红鸾、驿马、禄堂、白虎、华盖等迷信术语从思维形式方面看，这一文化现象同样受到我国传统思维方法的制约。作为迷信重于科学的演算系统，“命理文化”时时受到致命的批判，许多演算前提，都经不起科学的论证，甚至于常识性的责难。

(一)“命理文化”中的时空观念

“命理文化”的建构，以时间与空间为基础，体现了我国先人对人类生存的时间和空间条件的探索与认识。在繁琐的命理演算中，关于时间条件的分析，主要表现在以下三个方面：

一是根据出生的年、月、日、时推出“生辰八字”，从时间上考察一个人在来到这个世界上的一瞬间，由山天、地所赋予的、决定其生命的特殊的本质属性。这种看来十分离奇的关于时间条件的分析，在科学文化高度发达的今天，显然是一种迷信的说法但是在创造“命理”演算系统之初，人们对生辰条件的分析，无疑是一种人生命运之奥秘的探索，这与当时人们在天文探索方面的形成天圆地方之说一样，在今天看来显然荒谬，而其不同仅仅在于宏观与微观的差别。

二是将生辰八字化为五行之后，又配以“四时”的分析。这是将生辰的条件性放在了一

种特殊的时间背景下的深入考察。比如,同样的“木”,在不同的季节中,由于属性有差异,因而对于其他几种基本物质火、土、金、水之间的相生相克关系,也有着诸多微妙的变化,例如在春月时“土多则损力堪虞”,在冬月时“欲土多以培养”,在夏月时“忌火炎以焚之”,在秋月时“又宜火炎,火炎则木实”。因此,同样的干支八字,由于所处的“四时”背景条件不同,其命理也就出现差异。

不仅如此,四时的背景条件,还影响着八字内部的五行处境,亦即“旺相休囚死”的变化:所谓“旺”,是指处于旺盛状态;所谓“相”,是指次旺状态;所谓“休”,是指退居一旁;所谓“囚”,是指衰落被囚;所谓“死”,是指被克制无生气;这五种伏态之间的关系是:当今的旺,我生的相,生我的休,克我的囚,我克的死此。仍以木为例,春天是木当令的季节,所以木旺;火是木生出来的,所以火相;水是生木之母,所以水休;金是克制木的,但是春天之木欣欣向朵,金已五力克木,所以金囚;土为木所克,木既当今势旺,所以土死。由此可见,由于季节条件的不同,八字内部五行之间的“旺、相、休、囚、死”诸关系也就全然不同。

三是通过出生时间推测整个人生旅途的古凶祸福。在命理演算系统中,有一种名为“行运”的演算,以生年天干为标志,根据男命或女命,按月上干支顺行或逆行起运,一般配十二个字每字一交,每运五年,合六十年花甲之数。例如甲年生男,月份是癸酉,甲是阳,男人逢阳,即按月分干支顺行得出甲戌、乙亥、丙子、丁丑、戊寅、己卯。如果同年同月而生者为女性,女人逢阴年,应根据月建干支逆行得出庚午、辛未等十二字。如果所生之年为阴年,则男性逆行而女性顺行。在核算“起运”的时间方面,另有一套计算方法,此处不赘。有了一个总体性的行运时间表,再结合流年进行演算,由流年再结合月建推演,循此特殊的演算系统,整个人生旅途中的吉凶祸福,便展现在一张详尽备至的时间表上。

命理演算中,除了时间条件的分析,还有空间条件的分析,主要表现在以下两个方面:

一是关天干、地支的分类与结合。天干、地支虽非“命理文化”的创造,但是“命理文化”在中国传统文化中独钟天干、地支,将其作为推演系统的初始概念,体现丁演算系统的创造者对于由天、地所构成的空间因素在人类命运中所起重要作用的认识。在《周易》中,已经认识到天、地是化生万物之母,然而,天、地究竟如何化生万物,从来都是模糊的粗线条的分析。战国后期的名家集大成者公孙龙对概念的分析达到了最高水准,但他也只是从宏观上提出“天与地其所产焉,物也”。天、地如何造物,从来的哲学家、自然科学家都是语焉不详。中国古代哲学的结果,也就只能是分析其然而不涉及其所以然。“命理文化”第一个将先人有关分析天的“十干”,与分析地的“十二支”,与天地衍生人类联系了起来,企图从中寻找出决定人类个体禀性及其命运的机制及其规律。在这个演算系统中,将人生中最关键性的时刻确定为一个人呱呱坠地之时,并将其定位于由十个天干和十二地支相配合构筑而成的空间构架的某一点上,考察其所禀的天、地之气。这样,一个人来到这个世界上,便不仅具有时间的意义,同时也具有空间的意义。

二是由天干地支化成的五行属性,受到地理方位的制约影响。五行与五个地理方位的结合,也不是徐子平这些命理学家的发明创造。但是,当他们将先人关于五行与方位的结合引入到了命理演算系统之后,却产生了一种新的作用,这就是根据八字干支化出的五行情况,演算其所处空间方位的吉凶利弊,并且从空间方位的角度,进行避害趋利的调适。例如,根据一个人的生辰八字化出的五行属性,可以推论其行运的方向,确定其在什么方位生活、在什么方位从事何种活动才是最佳的选择。由于人与人之间所具有的五行属性的差

异,有的人利于行东方的木运,不利于行西方的金运;有的人利于行西方的金运,而不利于行东方的木运。有的人利于行南方的火运,不利于行北方的水运,等等。很显然,这是人们对人们所处活动空间的条件性分析。

且不论这种通过五行与方位相结合以指示人们活动方向的演算,对于人们的活动究竟有无实际意义,但仅就其从空间角度探索人的活动有效性的思路来看,这已从一个特殊的方面反映了古人的空间观念,所以这对于今天的人类行为学的研究也具有一定的启发意义。

(二)“命理文化”中的辩证思维方法

“命理文化”虽然是一个有着浓重迷信气息和唯心主义色彩的演算系统,但是其中也不乏朴素的辩证思维方法。仅以生辰八字中的五行平衡理论为例:

五行相生相克。其生,如金生水,水生木等等。缘何能由此生彼?因为金、木、水、火、土都各自包含有阴阳两个方面,是一个“阴阳相抱”的完善整体,当五行化入十个天干之后便得到了显示:甲、丙、戊、庚、壬,分别属于阳木,阳火,阳土,阳金,阳水;乙、丁、己、辛、癸,分别属于阴木、阴火、阴土、阴金、阴水。由于五行中各自含有阴阳两重属性,因而从中可以化生它物。

在五行各自包含有两重性的基础上,五行之间相扶相抑以求平衡的分析,也便有了基本的依据。在五行之间的相扶相抑中,命理学家注意到了量与质之间的度的把握。例如,春月之火,喜木生扶,但是不宜过旺,过旺则成灾;火旺须以水济,亦即须以水加以抑制,但是抑制旺火的水不宜太多,太多则会导致灭火。所谓过犹不及,物极则反。

生辰八字中的金、木、水、火、土,可能本身就是平衡的,无须去扶去抑。但是,命理学家认为这种天生平衡的八字格局,象征人生的平平庸庸。有的人的八字构成,往往大缺,即缺少五行中的几项,以致某项特多,呈现不平衡的格局。如果大缺或大旺以致无法弥补和制伏,意味着灾难夭折,如果缺或旺到尚能勉强扶救,则意味着贫贱困苦。然而正是这种大缺、大旺,一旦遇到生扶克制的条件,反而能够转祸为福,以致“大富大贵”,所谓“有病方为贵,无伤不足奇”,便是对这种思维方法的形象写照。这种祸福转化的思维方法,可能渊源于孟子所说的“天将降大任于斯人也,必先苦其心志,劳其筋骨,饿其体肤,空乏其身,行拂乱其所为,所以动心忍性,曾益其所不能”的“生于忧患而死于安乐”(《孟子·告子》)这一套理论。

然而,辩证法与诡辩之间的距离往往只有一步之差。当这些具有传统思维特点的朴素辩证思维方法流入江湖术士手里时,变异化信口雌黄的诡辩、骗人钱财的工具。

(三)“命理文化”中的类比思维方法

由于《周易》的影响,类比成了华夏子孙普遍运用的思维方法,这在“命理文化”中同样十分显著。可以说,如果没有类比,命理演算就寸步难行。

首先是关于“天干地支”的类比。源自于纪日、纪月的十天干、十二地支,其原始用意是以树木的干与枝作为喻体的一种类比,以树干强而为阳,树枝弱而为阴的特性,喻天干强而地支弱。

具体言之,十天干与十二地支又各寓一定的象征意义。例如:天干“甲”像草木破土而萌,阳在内而被阴所包裹;“乙”像草木初生,枝叶柔软屈曲;“丙”像炎炎赤日,万物皆炳而著明;“丁”像草木成长壮实,好比人的成丁。地支“子”像草木种子,吸土中水分而生,为一阳萌生的开始;“丑”像草木在土中出芽,屈曲着将要冒出地面;“寅”像寒土中屈曲的草木,

迎着春阳从地面伸展；“卯”像日照东方，万物滋茂。

天干地支的类比意蕴，显然还与象形文字的本身意蕴有着密切的联系。除了上列八种天干地支的象征意义外，天干的壬即妊，象征万物怀妊；地支的申即身，象征物体的长成，等等。

由天干地支化成的五行之间的相生相克关系，同样有着明显的类比特点。以相生为例，由木柴生火而有“木生火”关系；灰烬化为土而有“火生土”关系；由沙土中淘出金而有“土生金”关系；由金属加热使固态转化为液态而有“金生水”关系；由湿润的水土中生长出茂盛的树木而有“水生木”关系。五行相克关系亦如此。小树木破土而出而有“木克土”关系；由土能填满沟渠水坑而有“土克水”关系；由水能浇灭火而有“水克火”关系；由火能溶化金属而有“火克金”关系；由金属刃具能切削砍伐树木而有“金克木”关系。有了上述这些相生相克的形象类比，就能够很容易地对十天干、十二地支的相生相克关系有所理解。干支化为五行，正是类比推理中的一个重要环节。只有将干支化为五行，才能一目了然地看懂生辰八字中的平衡或不平衡，进行生扶克抑的调节。

在对同属某一五行属性的天干或地支所代表的阴阳属性、自然顺序进行分析说明的时候，也同样须借助于类比。以天干为例，甲、乙同属五行之木，但是甲木属强健之阳木，因而是森林之木；乙木属柔弱之阴木，因而是花草之木。丙、丁同属五行之火，但是丙火属刚烈之阳火，因而是太阳之火；丁火属柔弱之阴火，因而是灯盏之火。戊己同属五行之土，戊土为阳土，因而是大地之土；己土为阴土，因而是田园之土。庚辛同属五行之金，庚金为阳金，因而是斧钺之金；辛金为阴金，因而是首饰之金。壬癸同属五行之水，壬水为阳水，因而是大海之水；癸水为阴水，因而是雨露之水。有了这一系列类比，对于天干的阴阳两重性，也就有了具体的认识。

在五行与四时相结合的时候，也是通过形象的类比，阐述五行在不同的季节背景下所宜与所忌的问题。例如，通过“春月之土，其怕最孤”、“夏月之土，其怕最燥”、“秋月之土，子旺母衰”、“冬月之土，外寒内温”等类比，推演土在不同的季节环境中如何扶生克抑。

除了阐述命理时使用的种种类比之外，命理学家在具体的演算过程中，为了有效地记住大量的命理概念或繁琐的演算数据等，也往往借助于类比的方法。尤其瞎子算命，全靠死记硬背，更离不开形象易记的隐喻类比。

（四）“命理文化”的危机

由于“命理文化”中包含着许多迷信、非科学和无根据的猜测之辞，因而随着现代科学文化的发展，信奉者越来越少。其实，对“命理文化”的质疑与批判，古已有之。在难以计数的责难中，“命理文化”深感危机的主要是来自以下两个方面的挑战：

一是关于同时异命的质疑。按照“四柱八字”的命理格局，这仅有二十五万九千二百种，但是在一个郡域中的人口往往多达百万，这就难免有同一地区出现几个同年同月同日同时出生的人。按照八字演算，这几个人的命运应该是一样的。但是实际情况并非如此，宋代有一位名叫费衎的学者说，“其间王公大人始生之时，则必有庶民同时而生者，又何贵贱贫富之不同也？”（《梁溪漫志》）最典型的一例，是以前的南京城里有三个同年同月同日同时出生的人，一个是后来的大明皇帝朱元璋，一个是后来的京城首富沈万山，还有一个是乞丐王化子。同一地区八字完全一样的人，为什么有人贵为天子，有人富可敌国，有人却潦倒街头沦为乞丐呢？这是“四柱八字”理论怎么也无法解释的。

于是，命理研究中的高明者又千方百计从“四柱八字”之外寻找解释的根据。朱元璋的

军师刘伯温别出心裁,从一个时辰可以划分为几个“刻”的角度,对同时生却不同命的现象进行解释,认为朱、沈、王三人虽然同生于子夜,但是出生的“时刻”各有不同。他以公鸡司晨时的状态为喻,分析说:子夜鸡叫有三种不同的音节,第一音节鸡叫“喔”,鸡头向天昂起,此为上三刻,朱元璋就在此时出生,所以贵为天子;第二音节为“喔喔”,此时鸡头已经前伸放平,称为中三刻,京城首富沈万山就在此时出生,因而富可敌国;第三音节为“喔喔喔”,此时鸡头已经朝下低垂,王化子就在此时出生,因而沦为乞丐。

将一个时辰划分为几个“刻”,这并不是刘伯温的发明,但将这种从“时”到“刻”的划分引进命理实践,却可能是刘伯温的创造;他以鸡鸣为喻的解释,不免有诡辩之嫌。同时异命的许多事实,对“四柱八字”的命理推演仍然构成了严重的危机。

二是“媾精说”的对立。决定人的一生命运的关键,究竟是在于出生这一时刻,还是在于父母媾精初创生命这一时刻?“命理文化”选择了人的出生时间作为决定命运的关键时刻,然而这一选择很难反驳早在它之前已经提出来的“媾精”说。对“媾精说”最早作出论证的也是东汉学者王充。他在《论衡·初稟论》中明确认为,决定一个人富贵贫贱之命运的关键,在于“初稟自然之气”,所谓“初稟”,是指男女交媾受胎之时。所谓“命”,即是受胎之后稟天地之气而生育的性,即稟性,而不是先有了稟性然后才有命。性命者,性与命,二者乃是合二而一的东西。所以,命是人的内在稟性;“面辅骨法”,则是人的外在体貌。外在体貌,同样初稟于母体受胎之时,因此可以由面相骨相推知其内在的性命。王充还列举动、植物等他类事物论证说:

夫王者,天下之翁也,稟命定于身中,犹鸟之别雄雌于卵壳之中也。卵壳孕而雌雄生,日月至而骨节强,强则雄自率将雌。雄非生长之后,或教使为雄,然后乃敢将雌,此气性刚强自为之矣;夫王者,天下之雄也,其命当王。王命定于怀妊,犹富贵骨生,鸟雄卵成也。非唯人鸟也,万物皆然。草木生于实核,出土为栽藁,稍生茎叶,成为长短巨细,皆由实核。

如果再往前溯,我们可以看到早在《礼记》一书中,就有关于“人者,其天地之德,阴阳之交,鬼神之会,五行之秀气也”(《礼记》卷二十二)的叙述,认为人的性命,包括仁、义、礼、知、信在内,都是阴阳交合,尚未成形的时候便已稟受,而不是在胎儿变为婴儿的那一时刻,突然之间决定其性别,决定其性命的。

以王充为代表的初稟论,对于生辰八字为基础的命理演算系统无疑是一个难以回避又难以辩解的问题。

在科学技术高度发展的今天,“生辰八字”更是四面楚歌,而视为迷信,视为唯心主义的宿命论。但是,仅仅以后天获得性的理论解释丰富多彩的人生历程,也并非万能。用遗传学与进化论的眼光看,遗传密码本身所携带的信息以及周围环境对精卵结合时的影响,在人的“初稟”中确实起着至关重要的作用。例如,据荷兰、美国的科学家们的最新发现,某些男人身上表现出的侵略、冲动和暴力行为的倾向,可能由于某种微小的基因缺陷而引起。这一发现不仅会重新引起人们对犯罪和反常行为起因的争论,而且会引发人们对人的“初稟”与发展前途的关系的联想。这种从遗传学角度对决定人类个体前途的遗传因素的分析,与“命理文化”那一套演算方法,风马牛不相及。无论王充的“初稟”论还是李虚中、徐子平的“生辰”论,对于人类个体的前途之分析,都有牵强附会、似是而非的特点,尤其“生辰八字”的演算,几乎没有任何可以说得清楚的科学依据。因此,“命理文化”这个庞大复杂的演算系统受到现代科学的轻蔑与否定,也是必然的命运。

第十讲 环境与宜居

——《周易》与风水文化

一、关于《周易》与风水

(一)关于《周易》

《周易》本属著占之书,用今天的话说,也就是“算卦”之书,“数字卦”的破译充分证明了这一点。但古人的算卦也可以看作是古人认识世界的方法之一,所以这部“算卦”的书中,又包含着“古之遗言”,包含着古人的生存智慧。所以,到了春秋战国时期,孔子、老子这些大思想家不断用哲学的思想来解释《周易》,《周易》也就由宗教书变成了哲学的书。这就是哲学的突破。所以说,《周易》是儒家、道家发生学的源头,而儒家、道家虽然改变了《周易》,但是《周易》提供的思维方式,也影响了儒家和道家。这样的哲学自战国时期形成之后,两千五百年来,一直是中国文化的主流。全世界独一无二,真是一个奇迹,文化的奇迹!

(二)风水学说的概念

1 风水之名

多少年来,人们对“风水”抱有神秘感,甚至有人视“风水”为“旧中国的一种迷信”,谈虎色变。其实,这是一种误解。最近,在开放改革中,房地产热浪滚滚,广告迭出。其中,“风水宝地”四个大字映入眼帘,令人心驰神往,跃跃欲试。许多人因而在脑海中萦绕着这样一个问题:“风水”究竟是什么?

“风水”一词最早见于托名晋代郭璞所著的《葬书》:“葬者,乘生气也。《经》曰:气,乘风则散,界水则止;古人聚之使不散,行之使有止,故谓之风水。”“风水之法,得水为上,藏风次之。”其意思是说,阴宅仿效阳宅,要有生气。气的特点是乘风则散,遇水则止。因此,既要藏风使气聚而不散,又要得水使气行而有止。可见,所谓风水,就是藏风得水。

中国的“风水”究竟是文化?是科学?是技术?还是迷信?前人对风水的性质做过研究,说法各不相同。举例来说,有这么几种:

(1)风水是准科学。(李约瑟语)

(2)风水是中国自然科学的萌芽。(艾德语)

(3)风水学是一门综合科学。(慧缘语)

(4)风水是被扭曲了的古代科学技术。(张十庆语)

(5)风水是一门关于环境选择的学问,是关于阳宅住居和阴宅卜葬的环境生态的学问,更是一门空间组织学。(陈传康语)

(6)风水是一种建立在封建迷信思想上的相地术,是不科学的,甚至是非常荒谬的。它是地理学中唯心主义的一个流派。(《中国古代地理学史》第37—38页,曹婉如语)

(7)风水是旧中国的一种迷信,认为住宅基地或坟地周围的风向水流等形势,能招致住者或葬者一家的祸福。(《辞海·风水条目》)

(8)分析风水,不难发现其中有不少对事象因果关系的歪曲认识或处理,也明显地带有

巫术的气息。但更多的则是科学的总结,凝聚着中国古代哲学、科学、美学的智慧,有其自身的逻辑关系。风水理所当然地是传统建筑理论的一部分。(何晓昕语)

(9)风水是寻找建筑物吉祥地点的景观评价系统,它是中国古代地理选址与布局的艺术,不能按照西方概念将它简单地称为迷信或科学。这种独特的选择地点的中国系统,具有科学的成分,也有迷信的成分。(尹弘基语)

(10)“风水的核心内容是人们对居住环境进行选择和处理的一种学问,其范围包含住宅、宫室、寺观、陵墓、村落、城市诸方面,其中涉及陵墓的称为阴宅,涉及其他方面的称为阳宅。”(潘谷西教授《风水探源》一书的序言)

我们认为,这9种观点中,前5种显得有些失之偏颇,虽然有一定的道理,但说得太过、太满。6、7两种持完全否定的态度,也不是客观公正的评价。最后两种比较客观,指出了风水中存在的优缺点,要正确对待。

其实对风水性质的论述,我国古代就有比较中肯的认识。在汉代的图书分类中,《汉书·艺文志》把《宫宅地形》纳入形法类中,跟《山海经》同类,属于相地术范围,与地理学密切相关。《堪舆金匱》则纳入五行类中,属于占卜吉凶的迷信范畴。就是说,最早的图书分类就反映了堪舆(即后来的风水)含有科学和迷信两个部分。隋唐时代,图书分类已把地理著作和风水文献分开,风水归五行类,地理归地理类。就是说风水与地理不能等同。

风水不是单纯的科学文化,而是属于占卜一类的风俗文化。这点古人基本上取得了一致的看法。目前,在人们对风水的文化性质尚未取得共识的情况下,接受古人已经趋于一致的看法,即风水属于风俗文化的观点是可行的。这个观点既不排除风水中的科学内涵,也不回避风水中的迷信成分,有什么算什么,实事求是,比较公正。

在众多论述风水性质的行家中,商宏宽先生的观点值得重视。他说:“将中国的风水活动仅仅看成阴阳宅地的选择是太狭窄了,还应包括国防、城防建设,水利建设,园林建设,国土规划,找矿,找水,资源开发,军事设伏等。凡是顺应天时,巧借地利,促进人和的人类工程活动,都有风水活动作出的贡献。从环境科学方面,中国风水重视天(文)、地(理)、气(象)、生(物)、人(类)的综合研究,对人类生活环境系统有总体分析和建树,成为中华自然国学中的奇葩。”(商宏宽:《广义风水论与人类生活环境系统》,载《易学与科学》,2003年第1期)

中国风水流传了几千年,有近千种文献,对这样丰富的文化遗产作批判地继承,是中国学者义不容辞的历史责任。为了正确地对待中国风水文化,做到批判地继承,那么最科学而又公正的办法就是让对此感兴趣的学者进行研究,实事求是地分析风水学说中的科学内涵和迷信成分,真正做到剔除其封建性的糟粕,发掘其科学性的精华。

从当前世界环境恶化给人类造成的威胁来看,中国风水学说中有关环境美化和环境保护的论述很有现实意义,值得借鉴的地方很多。因此,发掘中国风水学说中有关环境科学和地理科学的内容,为现实社会服务,是研究风水的任务之一。

2 风水学说与周易文化的历史渊源

人类的精神文化,大都起源于巫术。英国苏格兰的人类学家弗雷泽(Sir James George Frazer)在《金枝集》(The Golden Bough, 1890年)中认为,人类文化“是按巫术、宗教和科学这样的先后顺序出现的”,“当巫术企图直接控制自然失败以后,人们就用崇拜与祈祷的方式,祈求神给与这种能力;在人们看到这样做也没有效力并且认识天律不变时,他们就踏入

了科学之门。”发端于近代欧洲的实证科学，就是从宗教神学的统治下独立出来并从思辨哲学中逐渐分化出来的。《周易》和风水，也是如此。周易，是中华文化的源头。风水，是周易文化借以影响中国建筑的中介理论。风水，又称堪舆、地理、卜地、卜宅、相地、相宅、图宅、青鸟、青囊、形法、阴阳等。

上古时代的中华先民，由于其历史的局限性，对于各种事务，都以龟卜、筮占作为决策手段。先秦古籍中关于“卜居”、“卜地”、“卜筑”、“卜宅”等记载，即是风水学说的前身。

随着历史的发展，人们在许多领域，都开始摆脱巫术文化的幼稚阶段，朝向理性的研究阶段进化和发展。在建筑文化领域，则是从“卜地”、“卜宅”进化到了通过实地考察对建筑地址做出最佳选择的“相地”、“相宅”。后来，在有些建筑专著例如在明代计成的《园治》中，虽然沿用了“卜地”一词，但其内容已非原初之意了。

到汉代，图宅术流行于世，堪舆学说开始成型，《堪舆金匱》、《宫宅地形》等相地术书籍相继问世。

魏晋南北朝时代，出现了管辂(lù)、郭璞等“风水宗师”，以及郭璞所传古本《葬书》又称《葬经》，并出现了“风水”一词，所谓“气乘风则散，界水则止，古人聚之使不散，行之使有止，故谓之风水”（《葬书》）。

隋唐时期，风水学说蓬勃发展，出现了杨筠松等风水术家。据吕才说，唐代仅《葬书》一术，就有一百二十家。而且，唐代的风水学说已经流传到了西北一带，在敦煌莫高窟发现的文献中，就有《宅经》和托名吕才所作的《诸杂推五姓阴阳等宅图经》。《宅经》和晚唐时期托名管辂所作的风水书籍《管氏地理指蒙》，标志着风水学说进入了成熟时期。

宋代，风水学说进入鼎盛时期，《地理观风水歌》、《阴阳二宅歌》、《黄帝八宅经》、《堪舆经》等风水书籍数量大增，而萌芽于汉代的形势说与理气说，也正式形成两大风水体系和风水流派，并流传至今。前者，称作江西派，以杨筠松为代表；后者，称作福建派，以王仅为代表。

明清时代，风水学说泛滥于世，《阳宅十书》、《阳宅大全》、《地理正宗》、《风水本义》等风水著作之内容繁杂、数量众多，盛况空前。明清两代的官方分别组织编的《永乐大典》和《四库全书》、《古今图书集成》，都收录有风水著作。

自汉代至明清以来的风水书籍，数量上可谓汗牛充栋，品种上堪称五花八门，内容上则是鱼龙混杂，特别是在有人将“命相运气”等算命术搀入到风水中之后，尤其如此。涉足风水者，既有以此为专门职业的风水先生，又有从学术角度对此进行理论探讨的知名学者，再就是从事营造事业的建筑工匠。

3 风水学说与周易文化的两种传统

在《周易》文化中，存在着易学与占术这两种传统的历史分野，在风水的内容中，也存在着类似的情况。其中，除了源于巫术活动的迷信说法之外，还有与建筑、地理等实用科学息息相关的来自生活实践的经验内容。前者是糟粕和支流，后者才是精华和主流。不过，风水中的这两部分内容，长期以来总是纠缠在一起的，而不像《周易》中的易学与占术那样，其界限始终是泾渭分明的罢了。

占术之类的著述，在汉代以来的史书记载中，大都列入“术数类”，而不列入“经学类”。而古代风水书籍的归类则始终比较混乱：在《汉书》、《宋史》、《明史》和《清史稿》等史书中，被列入“艺文志”；在《隋书》、《旧唐书》等史书中，被列入“经籍志”；在《七略》、《七录》、《文献

通考·经籍考》等书中,被列入“形法类”;在《崇文总目》中被列入“卜筮类”;在《遂初堂书目》中,被列入“形势类”;在《贩书偶记》、《四库全书总目》、《中国丛书综录》中,被列入“术数类”;在《古今图书集成》中,被列入“艺术典·堪舆部”等等。

由于上述历史原因,伴随中国建筑两千多年并风靡海外的风水学说,至今仍然像蕴藏丰富的矿山一样,在等待着人们去开采、冶炼和利用。近年来,有关风水问题的书籍和文章逐渐增多。除了那些粗制滥造和商业化化味浓重的非学术性书籍之外,难能可贵的是,有许多专家学者已经从建筑、历史、社会、伦理等不同的侧面,对风水问题进行了学术性的考察和探讨,并取得了可喜的成果。其中,有建筑学专业的硕士论文和博士论文,也有国家自然科学基金资助项目。

风水的内容,大体包括三类因素:

其一,是自然方面的因素。诸如,有关建筑选址的“相形取胜”、“相土尝水”、“辨方正位”、“藏风聚气”等原则,以及对有害于人体的自然因素、容易导致社会问题的一些禁忌原则等。它们大都是古代先民从长期的生活实践中总结出来,而且都是可以用现代科学手段加以检测的,因而,是属于自然知识的范畴,而不是什么迷信。例如,按照《阳宅十书》中的风水学说,“凡宅……不居百川口处”,指的是在古河道的交会处,不宜建造住宅房屋。在古代,这只是人们从长期实践中积累的一种生活经验,未必知道其中的科学道理。而现代科学表明,在古河道的交会处,正是放射性元素沉积较多的地方。其中所沉积的放射性元素,主要是铀和钍,两者的衰变物则是镭和氡,它们都是对人体危害极大的自然因素。

其二,是社会方面的因素。例如,孟母三迁所选择的即是社会环境。又如,所谓“凡人家宅门上不可起楼,必主家长不利,官衙亦然。古云:门上起高楼,家长遭狱囚”,指的是在封建帝王时代,因触犯等级森严的建筑形制而构成了僭越之罪,因而,一家之长的牢狱之灾势必在所难免,即使是官衙也不例外;再如,所谓“凡人家屋角不可漫街,主招诉讼”,指的是房屋两面临街的屋角,容易遭到车辆什物的撞击而被损坏,由此必然会招致诉讼之事;再如,所谓“凡宅不居当冲口处”、“凡宅开路门及车门,不要直射,谓之穿心杀。主家长横死之患”,说的是住宅大门不能正冲路口。否则,家人出门易遭车祸。这里说的家人,未必一定是家长。之所以特指家长者,盖因住宅建筑均由家长负责,特此提醒其责任重大而已。即便是未出车祸,从建筑心理学和环境心理学的角度来说,至少也会使人出门时感到心情紧张,有违“出门见喜”、“出入平安”、“开门大吉”之良好意愿。如此等等。

其三,是文化和心理方面的因素。在文化环境和文化方位上,风水学说往往借助于周易中的象数义理、河图洛书、阴阳五行等学说,通过在建筑的整体布局、空间分割、方位调整、色彩组合、图案选择中的隐喻和象征手段,来实现人们对于天人之和、人际之和、身心之和等最佳生活环境的追求。然而,这只不过是以心理暗示的方式表达了人们的一种美好愿望罢了。从建筑心理学、环境心理学和行为建筑学的角度来看,其中不乏值得研究与可资借鉴之处。但是,需要摒弃的糟粕可能更多一些。例如,风水中,有所谓“凡宅起屋,前低后高,主发财禄兴旺”或“前低后高,代出英豪”的说法。宅院建筑“前低后高”,固然是有利于排水通顺、采光充分和心情开敞。至于是否一定主发“财禄兴旺”、“代出英豪”,就不必当真了。诸如此类的说法,犹如日常生活中,祝某人“升官发财、健康长寿、心想事成、万事如意”之类的套话一样,充其量不过是一种“吉祥话”而已。“吉祥话”本身未必就是迷信,信以为真就成了迷信。

总之,当我们揭开风水学说的神秘面纱之后,其中所蕴含的天人合一的整体观念、经天纬地的广阔视野、师法自然的哲学思想、崇尚和谐的理想境界、趋吉避凶的基本原则、惟变所适的辩证思维、身心之和的人文关怀、象数义理的巧妙运用等易学文化内涵,对于我们弘扬中国建筑理论的优良传统、融合外来建筑理论的诸多长处、创造新时代的建筑文化,是有益而无害的一大善事。不过,这是需要多学科的专家学者长期合作、共同探讨的一项系统工程。

二、研究风水的意义及风水文化的特征

当前为什么要研究风水呢?这可以从五个方面阐明理由:

(一)国内现实状况的要求。据《人民日报》1989年3月8日、12月20日的报道,由于全国各地农村风水迷信泛滥,土葬盛行,我国每年将丧失耕地74万亩,丧失木材230万立方米。有的著名风景区,如杭州西湖正面临墓葬日益严重的蚕食,墓葬点已由1950年的8处发展到1989年的34处,墓穴达20000多座。再不制止,杭州西湖就成了坟场了。有的地方为了抢占风水宝地建“寿坟”、“生墓”,还常常引起群众之间的纷争乃至械斗,造成社会不安定。由此可见,风水迷信不仅仅是风俗问题,还关系到社会的长治久安,关系到人民的安居乐业。就是说它关系到国家的政治、经济和文化。在当前,我国某些地方风水迷信盛行的情况一下,我们应大力提倡火葬,特别是在广大的农村,应逐步推广火葬,逐步实现以火葬代替土葬,逐步改变土葬的风俗习惯,从根本上铲除风水迷信赖以生存的土壤。要做到这一点,除了各级政府施行相应的政策,进行必要的疏导外,还应该加强思想政治工作,加强正面的宣传教育工作。在宣传工作中,着重宣传火葬的优越,土葬的弊病。批判土葬中的风水迷信,揭露风水先生在土葬中的欺骗手法,让广大群众从思想上认识到风水迷信对社会和家庭的危害。1989年中国农业电影制片厂通过实地采访,拍摄录制了社会教育片《金字塔下的葬礼》,这是一部很好的社会教育片。该片以触目惊心的事实,向人们揭示了我国东部沿海地区部分家庭富裕以后,复苏旧式葬礼,危及整个社会的不良影响,并从习俗学角度分析了丧葬习俗传承与变异的活动特征,科学地介绍了火葬的优越性。类似这样的社会教育片还可以多拍几部,在全国广泛宣传。这是最形象、最快速、效果最佳的宣传手段,应该充分运用。对任何迷信的东西,要想彻底批判它,首先要了解它、研究它、弄清它的本质。这样才能打中要害,以理服人,让群众真心接受,并付之行动。对待风水迷信自然也是如此。当前我们研究风水的目的,是为现实服务,批判风水中的迷信成分,发掘风水中的科学精华,让人们看清风水的本质,

(二)国外学者研究风水的热潮对我国学者的促进。目前在欧美、南太平洋、东亚、南亚各国形成了一股研究中国风水的热潮,特别是建筑界对风水的评价很高。对此,作为风水学说故乡的中国学者不能不闻不问,装作没看见。我们有责任向本国人民介绍外国学者研究风水的目的、方法和现实价值,有责任向群众讲清楚为什么在中国被当作迷信而完全抛弃的风水学说在外国却受到青睐?我们应该采取什么态度?

(三)风水学说作为中国古代的一种传统文化,我们应该采取什么态度对待?风水作为风俗文化,它为什么在中国产生和发展?为什么能长期存在?它完全是迷信吗?有没有科学的成分?有没有对中国的科学文化曾起过积极的作用?要回答这些问题,就需要对风水做认真、系统、全面、深入的研究,不经过认真研究就下结论是不科学、不公正的,也是不严

肃、不负责任的。中国风水流传了几千年,有近千种文献,对这样丰富的文化遗产做批判继承,是中国学者义不容辞的历史责任。为了正确地对待中国风水文化,做到批判地继承,那么最科学而又公正的办法是让对此感兴趣的学者进行研究,实事求是地分析风水学说中的科学内涵和迷信成分,真正做到剔除其封建性的糟粕,发掘其科学性的精华。

(四)从当前世界环境恶化给人类造成的威胁来看,中国风水学说中有关环境美化和环境保护的论述,很有现实意义,值得借鉴的地方很多,因此,发掘中国风水学说中有关环境科学、建筑学和地理科学的内容,为现实社会服务,也是研究风水的任务之一。

(五)我们研究风水学说的目的是去除封建性的糟粕,吸收科学性的精华,不是复古,更不能让沉渣泛起,毒害现代社会。要让风水学说与时俱进,适应现代社会的需要,将那些与现代社会不适应的内容去掉,保留、继承那些适合现代社会需要的内容。国外学者研究风水的目的也是如此,他们不是全盘吸收,而是有选择地吸收那些对现代社会有益的内容。

综上所述,当前研究中国风水既有历史意义,又有现实意义。社会各界应该支持、鼓励,为研究者提供起码的研究条件和发表研究成果的机会,这样,此项研究才能做到认真、系统、全面和深入,社会效果也才会更好。

(六)风水文化的基本特征

唐明邦先生指出,风水文化,在神州大地一花独放,已有近 5000 年的漫长历史。它是中国建筑学的一个特殊组成部分,正因为有了它的点缀,中国建筑理念乃同西方建筑理念大异其趣,而富有东方色彩。风水文化的种种特征,都是耐人寻味的。

风水文化的第一个突出特征,在于它的草根性,可以名正言顺地称之为“草根文化”。与学院式的“雅文化”大不相同,不管社会上政治风云如何变幻,它始终扎根于民间沃壤之中,生根开花,默默滋长;它形态粗放,缺乏学院文化那样的深刻精致的理论体系,少有为自己公开申辩的宏篇大论、大块文章。但它有着口耳相传的独家秘籍,和一脉相承的操作规范,更有着令人倾倒的神秘魅力,故能受到上自帝王下及百姓的特别青睐。

其次,风水文化的另一重要特征,在于它同中华传统主流文化有着浓厚的共通性。它同儒家、道家文化存在千丝万缕的联系,同《周易》文化更加血缘深厚。“草根文化”本身往往被认为难登大雅之堂,然而它却同“雅文化”有不少共同语言、共通概念。它与“雅文化”同属中华传统文化百花园中的不同支系。《河图》、《洛书》、《太极图》、阴阳、五行、先天八卦、后天八卦等易文化中的图象和概念,在风水文化中同样广泛运用;三才统一思想,天人合一理论,阴阳升降、五行生克等思维法则,支撑着风水文化的思想体系,水乳交融,密不可分。

再次,风水文化既是独树一帜的特殊文化形态,又有着极大包容性。有如海纳百川,它涵蓄着诸多文化因素。除了传统哲学,还有天文、地理、历法、生态科学、环境科学以及人伦、心理、审美等诸多文化因素,都被其容纳吸收,为我所用,一齐整合在自己的思想体系中。因此,研究风水,涉及很多文化知识,必须具有广博知识结构。

此外,风水文化更突出的特征,表现为具有某种神秘性。同雅文化不同,它不完全是由理性知识构成的文化体系。除具备一定理性思维外,还富有非理性思维成分,即神秘莫测的直觉思维因素。居室环境对人们生理、心理的影响,既有来自显形层面的实体,亦有来自隐形层面的意念。因此,判断某一居室环境的好坏,有利或不利,不完全依靠对建筑物的显形层面所作的理性分析;对其隐形层面的判断,则依赖于“神而明之,存乎其人”的直觉思维。

总之,风水文化的诸多特征,集中一点,旨在观天文、察地理,“相其阴阳之和,尝其水泉之味,审其土地之宜,观其草本之饶,”综合思考,权衡得失,然后定其穴,立其基,再兴土木。无论建筑物属宗法血缘式的聚落结构,或闾里群居式的街坊结构,都能做到自然环境与建筑空间的和谐统一,使人与自然融为一体,人居其中可安享心旷神怡之妙境,获得身心康乐之福祉。

三、《易经》对风水学说的影响

(一)历史上的风水消费者

首先,风水最大的消费者——皇帝。在历史上,皇帝讲究风水有两方面的内容:一是都城选址(阳宅);二是陵墓选址(阴宅)。

其次,官吏,希望风水能升官发财。在封建社会,皇帝带头迷信风水,“上好之,下必甚之。”上面皇帝都那么喜好风水,下面的官吏必然紧跟效尤。没当官的,想通过风水当上官;官小的想通过风水当大官。在中国,不论古今,当官的意识非常浓,叫做官本位,它是权力和财富的象征。因此,不想当官的人罕见,绝大多数人都希望捞个一官半职,光宗耀祖。为了满足人们早作官、快当官的心理和愿望,风水家造出了《催官篇》,宣称风水宝地不仅可以当官,而且可以加快当官的步伐。多么诱人的幻想!既然有这么大的好处,谁还那么傻,偏偏不信风水呢?

最后,百姓,只能望风水宝地兴叹。稍有经济能力的老百姓,当然也信奉风水术,把升官发财的希望寄托在风水上。至于绝大多数老百姓则无力讲究风水了,他们既无钱请风水师,更无钱购买价格昂贵的水风宝地。所以有能力讲究风水的老百姓,不是一贫如洗的老百姓,而是比较富裕的老百姓。

(二)历代皇陵选址风水

《易经系辞》云:“古之葬者,厚衣之以薪,葬之中野,不封不树。”远古时代殡葬极为简易,随着人类社会的发展,对死者的埋葬问题,逐渐发展成为一件大事。今日保存下来的许多重要文物古迹,不少就是坟墓的遗迹遗物,如著名的埃及金字塔,就是四五千年前埃及法老的陵墓。中国至春秋时代时,孔子大力提倡“孝道”,厚葬之风日盛,历代不衰,并逐渐形成一套隆重复杂的祭祀礼仪制度和墓葬制度,以及种种讲究。于是,坟墓被认为是安葬祖宗及父母之首邱,上可尽送终之孝,下以为启后之谋。所以上至皇帝,下至百姓,对坟墓的安置均格外重视。而作为为人择地卜葬的堪舆家(风水师),更以阴宅为先务之急。

风水理论认为,祖墓的风水,会影响后人的命运;而一国之君陵墓的风水,则会影响整个国家的命运。历代的皇家陵寝都十分重视选择陵穴,以图皇权永固。皇陵一般都位于京师附近,如西周、秦、汉、隋唐均以长安为京师,故此这五个朝代的皇陵大多集中于长安附近;而元、明、清三代均以北京为京师,所以这三代的皇陵皆位于北京附近。

唐朝帝王陵墓区,分布于关中盆地北部,陕西渭水北岸之乾县、礼泉、泾阳、三原、富平、蒲城一带山地,东西绵延三百余里。唐陵的特点是“依山为陵”,不象秦汉陵墓那样采取人工夯筑的封土高坟,而开“山陵”之先河。十八座唐陵中,仅献陵、庄陵、端陵位于平原,余均利用天然山丘,建筑在山岭顶峰之下,居高临下,形成“南面为立,北面为朝”的形势。

昭陵是唐太宗李世民的陵墓,位于陕西省礼泉县东 22 公里的九峻山主峰,九峻山山势突兀,海拔 1888 米,南隔关中平原,与太白、终南诸峰遥相对峙。东西两侧,层峦起伏,沟壑

纵横,愈加衬托出陵山主峰的险峻雄伟。除了四周山峦的护卫之外,更有泾水环绕其后,渭水萦带其前,山水具佳,愈加显得气势磅礴,蔚为壮观。

由昭陵主峰迤邐而南,有 167 座功臣贵戚陪葬墓,占地约 30 万亩。李世民的玄宫居高临下,陪葬墓列置两旁,衬托出昭陵至高无上的气概。

乾陵是唐高宗李治与女皇武则天的合葬陵,坐落在乾县西北的梁山上。据《新唐书·高宗本纪》记载,李治于光宅元年(684 年)葬于乾陵,神龙二年(706 年)重启乾陵墓道,将武则天合葬于墓中。梁山海拔 1049 米,呈圆锥形,山巅三峰耸立,北峰居中最,即乾陵地宫所在,为陵之主体,与九峻山遥相比峻。南面两峰较低,东西对峙而形体相仿,犹如天然门阙华表捍陵。上面各有土阙,望之似乳头,俗称“奶头山”。梁山东有豹谷,西有漠谷,整个地势似一个头北脚南仰卧在大地上的人体。乾陵因山为陵,以山为阙,气势雄伟,规模宏大,陵园有内城外成之分。内城的南、北、东、西城垣基址程度分别为 1450 米、1450 米、1582 米和 1482 米,城垣均为夯筑而成。内城四面各开一门。陵园内有石刻群,除内城四门各有一对石狮,北门立六石马(今存一对)外,其余石像均集中排列在南面第二、三道门之间……从南至北,计有华表、翼兽、鸵鸟各一对,石马及牵马人五对;石人十对,还有无字碑、述圣碑和六十一个“蕃酋”像,丝毫不减皇宫之气派。

北宋帝王陵墓,从宋太祖赵匡胤父亲的永安陵起,至哲宗赵煦的永泰陵止,共计八陵,集中于河南巩县境内洛河南岸的台地上。陵区以芝田镇为中心,在相距不过十公里的范围内,形成一个相当大的陵区。

北宋王朝建都开封,陵区却设在巩县,远离京师汴京,其主要原因是这里山水秀丽,土质优良,水位低下,适合挖墓穴和丰殓厚葬。陵区南有嵩岳少室,北有黄河天险,可谓“头枕黄河,足蹬嵩岳”,是被风水家视为“山高水来”的吉祥之地。

宋代帝陵在地形选择上与别代迥异。历代帝陵或居高临下,或依山面河,而宋陵则相反,它面嵩山而背洛水,各陵地形南高北低置陵台于地势最低处。原来,在宋代盛行与汉代图宅术有关的“五音姓利”风水术,该风水术把姓氏按五行分归五音,再按音选定吉利方位。宋代皇帝姓赵,属于“角”音,利于壬丙方位,必须“东南地穹,西北地垂”。因此宋代各陵地形皆东南高而西北低。

明代以后,风水学特别重视关于山川形胜的形法,因而明清两代的帝陵风水格外讲究,加之建筑的配合,皇陵的选择与规划达到了很高的艺术水准。

明十三陵,位于北京西郊昌平区北十里处,自公元 1409 年开始修建长陵,至 1644 年明朝灭亡,十三陵的营造工程历经二百余年,未曾间断。燕王朱棣在南京登上帝位以后,即打算迁都北京。永乐五年(1407 年),皇后许氏死,朱棣没有在南京建陵,而是派礼部尚书赵江和江西风水名师廖均卿等人去北京寻找吉壤。

(三)世界上最神秘的十个古墓介绍

1 秦始皇兵马俑(发现地及时间:中国西安,1974 年)。中国第一个皇帝秦始皇在 2200 年前驾崩之前统一了中国,下令修建长城,对中国实行残酷统治。他当时唯一惧怕的是天帝的震怒。他为此下令修建一座庞大的陵墓,让 8000 名真人大小的彩绘武士守卫。

有人说,秦始皇陵的顶部是玉石制成的,墓室内有流淌的水银组成的河流。经过了 70 多万劳工和工匠 30 多年的劳作,陵墓才得以竣工。其中许多人还被活活封闭在陵墓内,以免他们泄露有关财宝和人口的秘密。

尽管采取了上述种种措施,但盗墓者在秦始皇死后一直在寻找陵墓的踪迹,但个个无果而终,直到1974年农民挖井时才发现了墓址。不过,陵墓本身一直未被打开。根据最近的磁测结果,皇陵中有一座小山似的金银财宝。

2 奈费尔塔里王后陵(埃及王陵谷,1904年)。奈费尔塔里一词的意思是“最美丽的人”,无怪乎她是拉美西斯二世国王最宠爱的妃子。她去世时,这位伟大的法老开始在王陵谷修建规模堪称最大、最为豪华的陵墓。三个墓室的墙上都贴着描绘着奈费尔塔里王后在“天堂”的生活。其中许多画保存完好,仿佛是昨天才刚刚画就的。可是,盗墓者盗走了奈费尔塔里王后的木乃伊及其佩戴的许多珠宝。

3 图坦卡蒙法老墓(埃及王陵谷,1922年)。但因以下两个原因使他闻名遐迩:一是世界上发现的第一座国王的墓;二是他的那些臭名昭彰的诅咒。墓本身小得出奇,以致不得不利用墓室边上的一个洞穴来存放陪葬的财宝。图坦卡蒙法老墓自挖掘以来,一些华丽的陪葬品曾在世界各地的博物馆展出。与此同时,从上世纪20年代开始盛传任何进入其墓地的人都将遭受厄运的诅咒,这种说法一直延续至今。

4 文身并身披盔甲的皇后墓(秘鲁埃尔布鲁霍,2005年)。在秘鲁出土的一具莫切时期的木乃伊令所有人都感到困惑。这名女性木乃伊下葬时身披皇家武士的所有盔甲,而据认为莫切时期的领导人都为男性;这名女性的尸体被紧紧包裹着,身上被一种红色的矿物质涂抹,安放在一座土坯墓穴中在其身旁躺着一名陪葬的少女,散落着一顶金王冠和一只金碗。此墓是在皇家禁地一个金字塔似的山头上被发现的。据说其后人就在这里焚烧祭祀她的物品。

5 1599年,西西里岛巴勒莫嘉布遣会的修士在一座修道院下发现了一些地下墓穴,在墓穴中有一些制作木乃伊的完整工具。于是,他们决定在刚刚去世的一名修士身上试试这种技术。从那时起直到1880年这种行为被禁,制作木乃伊的风气一直在西西里岛上盛行。时至今日,人们还可以在当地看到身着各时期服饰的,腐烂程度不一的,高高悬挂着的尸体。

6 萨顿胡(英格兰萨福克郡,最初发掘于17世纪)萨顿胡是七世纪皇家墓地。1939年,考古发掘显示这个墓是一条盎格鲁-撒克逊时期的快速战船,长27米,宽4.2米,中间为墓室。墓内装有很多珠宝,据推断它们属于英格兰最早的一位国王东英吉利国王雷德沃尔德。墓地的酸性土壤意味着只有铆钉和船的形状尚可存在,此外还有一些迹象显示那里曾经躺过墓室的主人。

7 厄茨人(阿尔卑斯山厄茨河谷,1991年)厄茨人是一个生活在5000年前的铜器时代的男子。1991年,德国旅行者在靠近意大利和奥地利边界附近的阿尔卑斯山厄茨河谷的一处冰川发现了这具携带工具的冰冻干尸。研究表明他死时的年龄在40到50岁,身高1.6米,他吃的最后一顿饭是羚羊肉和鹿肉,还有谷物和水果。他的肩部肉内有一个箭头,身上还留有另外四个人的血迹,他手上的伤口和伤痕表明厄茨冰人是被人杀害的。

自1991年以来,八名与这具冰冻干尸有关联的人先后死去——这引起了有关者将遭受厄运的诅咒的谣传。但是世界著名厄茨冰人研究专家、考古学家康拉德·斯平德勒驳斥了这种说法,说“这纯属媒体的渲染。下一次你们该说我将是下一个要死的人了”。斯平德勒说过这话后没过多久就去世了。

8 车大女士(中国长沙市,1972年)。1972年,为了修建一座防空洞,中国建筑工人在

长沙马王堆挖掘时发现了西汉时期的贵夫人车大女士的墓室。这名车大夫人是西汉初期长沙国丞相利仓的夫人。她死时,大量珍贵物品随其一同下葬:乐器、漆器,陶器、食品,药材,衣物、帛画以及数十个木制仆人和卫兵。车大夫人的尸体是迄今发现的保存最完好的湿尸。其面容清晰可辨,头发光鲜,皮肤湿润,肌肉有弹性,内脏器官完好。考古学家现在正想方设法弄清楚是墓室的设计还是某种古代防腐处理技术使她保存得如此完好。

9 吼叫的狮子(意大利韦约,2006年)。5月,一名盗墓者带着意大利警察来到罗马北部的一座小山前。山里有一座古墓,里面葬的是伊特鲁里亚(意大利中西部古国)一位英勇善战的王子。该地下墓室装饰着迁徙的鸟群和吼叫的狮子——尽管一些人声称这些“狮子”可能是鹿或马。这是公元前700年的绘画遗迹,是欧洲最早的墓室湿壁画。警察还在墓室内发现了一把剑,一些希腊花瓶以及一辆铜制双轮战车。

10 庞贝(意大利坎帕尼亚,1599年)。当公元79年爆发的维苏威火山将罗马古城庞贝埋葬于地下时,它就变成了一座巨大的墓地。庞贝在地下隐藏了1600年,直至1599年,一名建筑师在挖沟渠(以使河水改道)时再次发现了它。150年后,考古学家开始陆续挖掘其遗址。19世纪60年代中期,一个名叫朱塞佩·菲奥雷利的考古学家意识到,灰烬中的洞眼是已腐烂的尸体留下的空间。他将石膏注入洞眼内,由此得到的石膏模型呈现了人与动物在试图逃跑时被冻结的瞬间画面。

(四)卜筮之书《三易》

卜筮经过长期发展,产生了卜筮之书,这就是《易》。不同时代有不同的《易》。如夏代是《连山易》,商代是《归藏易》,周代是《周易》。《周礼·春官》曰:“太卜掌三易之法,一曰《连山》,二曰《归藏》,三曰《周易》,其经卦皆八,其别卦皆六十有四。”现在《连山》、《归藏》已不存在,只存《周易》。

(五)相地术演变为风水术

易经产生后,相地术中的占卜内容得到加强,阴阳、五行、四神兽、八卦方位、鬼福及人等思想逐渐渗入相地术中,使相地术逐渐演变为风水术。

(六)《易经》对风水理论的影响

风水是中国的特产,外国没有。其原因是中国有《易经》,外国没有这门独特的哲学。所以在《易经》影响下形成的风水术成了中国的风俗文化特产。可以这么说,没有《易经》就没有风水术,《易经》是风水术的母体。特别是风水术理论的形成,《易经》起了决定性的作用。《易经》对风水术理论的影响有四个方面:

1 阴阳理论

《庄子·天下》曰:“《易》以道阴阳。”讲阴阳就是讲矛盾。阴阳是《周易》的基础,《周易》离不开阴阳,全部《周易》都是讲阴阳。其表示方法可以不同,叫法可以不同,比如阴阳、天地、乾坤、夫妇、奇偶等,表示的意思都是阴阳。一阴爻,一阳爻,构成八卦和六十四卦,是《周易》最基本的细胞。

对风水术来说,阴阳是风水术之祖,讲风水龙脉必须讲阴阳。一山一水,一阴一阳,相间而成,这样才不呆板,显得有生气,景色美。风水学说中,山以高峻为阴,平衍为阳;曲为阴,直为阳;俯为阴,仰为阳;尖为阴,窝为阳;静为阴,动为阳;山为阴,水为阳。此外,阳代表生,阴代表死。人当然是喜生恶死,喜阳恶阴。所以在风水中,大的格局要体现阳,要有比较多的阳的成分,如要有丰富的水流,有较大面积的平原(明堂)。虽说选风水地址时,要

选那些阴阳平衡的地点,使“阴阳序次,风雨时至,春生繁祉,人民和利,物备而乐成”(《国语·周语》),才具备人们繁衍生息,安居乐业的物质环境条件。用阴阳观点相地,包含了地形、地质、水文、气候、植被、生态、景观诸要素的选择。由于“阳益阳,而阴益阴,阴阳之气固可以类相益损也。”(《春秋繁露·同类相动》)因此,风水选址中往往偏重阳,不偏阴。而阴阳正好平衡的地点很难那么准确地找到。这就是风水选址中局要阳,水口要阳(即要有畅通的水流出口),一切龙(大的山系)、砂(小的山脉)、穴(阳宅、阴宅的地址)、水(河流、池塘)无不要阳(实际是偏重阳)的道理。

风水家主张,阴龙(指西方的山系)必得阳水(指东方的水)来合,阳龙(指东方的山系)必得阴水(指西方的水)来交,阳龙左行而阴水右来,阴龙右行而阳水左来,到堂合襟。冲阳和阴,万物化生(《平砂玉尺经》)。山水虽二,但表示一阴一阳,须臾不可分离,山无水不起变化,水无山不能围合。一动一静,一阴一阳。山主人丁,水主财禄(《青囊序》)。山水搭配,环境才美,生态环境才好。人类居住在这种地方才觉得舒适。

2 推算吉凶的理论

风水术中推算吉凶的理论是从易学中引进的。《周易》本身就是卜筮之书,讲吉凶。所以《系辞上传》曰:“方(方,指意识观念,属抽象的范畴)以类聚,物(物,指具体事物)以群分,吉凶生矣(顺其所同则吉,乖其所趣则凶)。”“圣人设卦观象,系辞焉而明吉凶,刚柔相推而生变化,是故吉凶者,失得之象也。”吉凶是什么?吉就是得,凶就是失;得是成功,失是失败。后来发展成为吉是福,凶是祸的观念。从吉凶观念出发,《周易》告诫人们怎样做得吉,怎样做会出现凶。也就是说,你应该做什么和不应该做什么。《周易》判断吉凶的办法是“观象”,卦辞根据一卦之卦象来判断这个卦的吉凶。爻的吉凶,主要由爻所处的位及其与别爻的相互关系决定(《周易讲座》)。《周易·系辞上》曰:“八卦定吉凶,吉凶生大业。”“探賈索隐,钩深致远,以定天下之吉凶。”“天垂象,见吉凶,圣人象之。”“定之以吉凶,所以断地。”

汉人重象数,讲卦气、纳甲、爻辰等。他们给《周易》加上卦气、纳甲、爻辰,使卜筮的范围更广,这就是汉易。(《周易讲座》)汉易对风水术的理论影响很大,

3 气论

《系辞上》曰:“精气为物,游魂为变,是故知鬼神之情状。”就是说,考察精气凝聚成为物形,气魂游散造成变化,就能知晓鬼神的情状。鬼神在《易经》中就是变化。《周易·说卦传》曰:“天地定位,山泽通气。”“山泽通气,然后能变化,既成万物也。”天地设定上下配合的位置,山泽一高一低交流沟通气息。山泽异处而流通气息,然后自然界才能变化运动而形成万物。可见在《周易》中讲的气或精气是一种看不见的物质,这种物质可以变化生成万物。西汉孟喜《易》学,以气为本,有卦气图。

4 方位论

易学中牵涉方位的有四象、河图、洛书、九宫、先天八卦、后天八卦、十二辟卦、二十四山、卦气图、六十四卦圆图等。其中前四种是方形的方位,后六种是圆形方位。圆形方位从东西南北四位发展到八卦的八位,十二辟卦的十二位,二十四山的二十四位,卦气图的七十二位与六十位,直到六十四卦圆图的六十四位。易学的方位观念对风水术影响很大,风水罗盘中几乎包括了易学的各种方位。

四、阳宅对人生的重要性

对于阳宅的重要性,《黄帝宅经·序》明确指出:“夫宅者,乃是阴阳之枢纽,人伦轨横,非夫博物明贤,未能悟斯道也……故宅者人之本,人以宅为家。若安,即家代吉昌;若不安,即门族衰微。上至国都京城,次及州郡县邑,下之村署民居,但人所处,皆其例焉。”

在古人的眼里,阳宅风水的好坏,直接关系到“家代吉昌”或“门族衰微”。三国时吴国大将丁奉的家园,到了晋朝,在丁家的旧宅先后住过的有周凯、苏峻、袁真、司马秀等大户人家,然而都纷纷凶败了。此后,又由臧焘去住,亦频遇丧祸而死。当时有个名叫王富绰的人,平时常以正达而自居,认为“宅无吉凶”而入住其宅,未经择吉,结果仍然凶败而终。

我国历代先哲都很重视阳宅文化建设,历代名人的住宅,大多选在风水宝地,如百里溪、范蠡、郑玄、陶潜、谢玄、嵇康等人的宅地被传千年。传闻光武帝的旧宅在六安县,靠近白水,取龙虎白水之义。风水师称为最好的阳宅有两处,一为山东曲阜孔子旧宅,地居泰山之下,洙泗二水交流,乃是平原得水之贵格,故子孙福祚绵远,两千多年不绝;一为江西龙虎山张道陵旧宅,青龙白虎盘踞之势。当代有湖南韶山毛泽东的住宅,广东梅州叶剑英的住宅都是极好的风水宝地。

什么样的阳宅吉?什么样的阳宅凶?我国自古以来有两大流派:一是形象派,二是理气派。

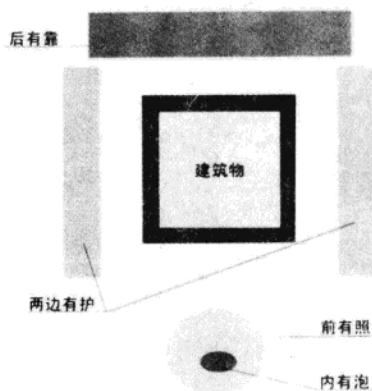
形象派注重山川的来龙去脉,讲究明堂砂水和方向,把特定的阳宅放在客观环境中考察,强调实践和效果性,为民众广泛接受。这派又称形势、峦头、形家,代表人物有郭璞、杨筠松、著有《葬经》、《撼龙经》。主要内容是注重龙、砂、穴、水相配,山川形有情。看地的具体方法有十条:一看祖山秀拔,即大河发源处的山脉秀丽挺拔。二看龙神变化,即山脉走向有起有伏,有变化。三看成形住结,即山脉起伏间形成的大小盆地、平原。四看落头分明,即河水交汇处。五看脉归何处,即山脉走的终点。六看穴内平窝,即小地形。七看砂水会合,即穴周围的山水环抱形势。八看朝对有情,即穴前后的山水。九看生死顺逆,即山水吉凶的选择。由于形象法的发起和传播范围主要在江西,所以又称为江西之法。形象派要求到野外看形,须要眼力、足力。研究方法讲求实际,因此有不少真实的地理知识,对中国古代地理学的发展有一定贡献或起过一些推动作用。风水的精华主要是形家的研究成果。

另一流派是理气派,此派以气为说。阴阳、五行、八卦、十二干支、二十四节气、星命、吉凶禁忌糅合在一起,有一套复杂而神秘的理论体系。理气法,又称为方位、宗庙之法、屋宅之法、罗经之法,主要内容是五星八卦。五星即五行,阳山阳向,阴山阴向,不相乖错。纯取五星八卦定生克道理,又须乘气作向,控制消纳,因此太级、河图、洛书、八卦、天干、地支、阴阳都成为这一派的理论基础。在此基础上,又有元运之说,以甲子六十年为一元,配以洛书九宫,经历上、中、下三元为一周,再经三周五百四十年为一总运,合九个六十花甲,即九个甲子。每六十年为一大运,一元之中,二十年为一小运,用这种方法占卜地气的旺、相、休、囚、死。这个学说出自元末明初宁波的幕讲僧。

传说理气派始于闽中,流传浙江一带,宋时最盛行。由于以方位论五行,所以它离不了罗盘,罗盘成了这一派的规矩。在罗盘中有二十四个方位,有管局九星,有三合九星,九星之外又推演催官,增入二十八宿宿度,非常繁琐,以致使罗盘的层次达到二十四层。理气派不用到处考察山川,只在一个点从罗盘推演就可以了。

对理气派,后人有许多批评,说它“流弊之极”“独以卦列、天星、理气等说惑人”。“天星理气之说亦不足凭,龙穴不正,天星吉而亦败。龙穴既的,天星不吉而亦发。故智者但求成穴之假真,勿泥天星之凶吉”(《地理正宗臆解》)。“后之学地者,断断不可信一切理气无稽之邪说”(《地理知止》)。我认为这些意见是值得思考的。

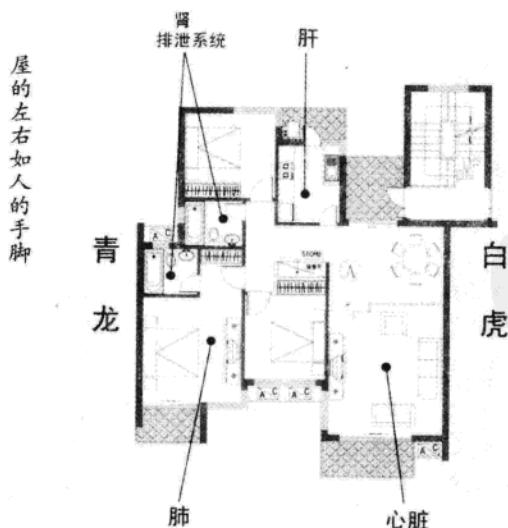
(一)阳宅风水的条件



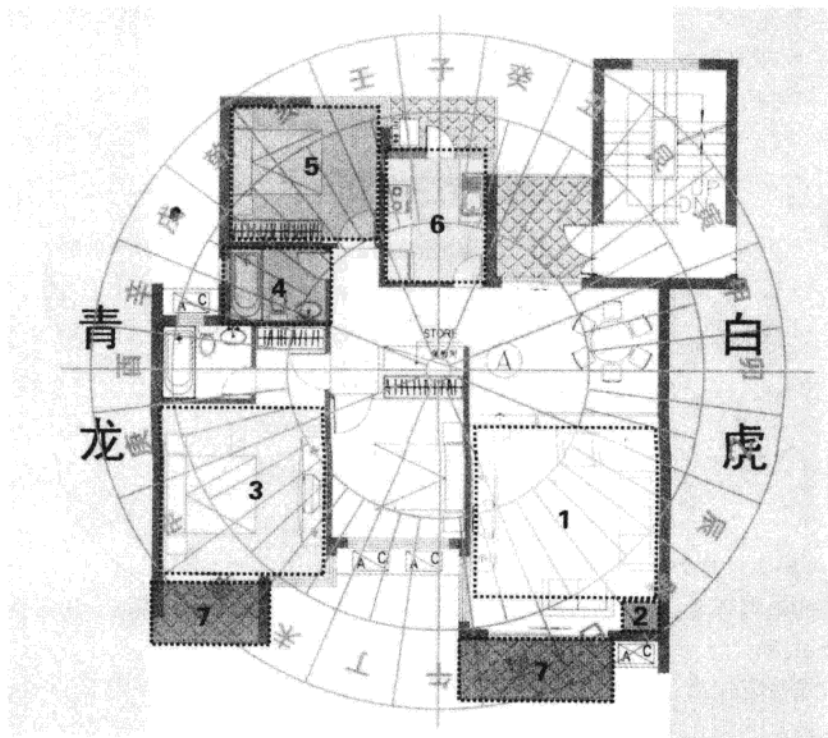
1 选择有利的宅地

最佳的地理环境:后有靠,左右有抱,前有照(水),照中有泡(小岛)。其实室内设计也遵循这个法则。

室内设计应注意:平行的几家建房,必须在一条线上,又必须同样高低;住宅大门不能正对别人的屋角或围墙角;住宅单体的磁场会影响住户的磁场,单体各部分与住户的五脏器官相对应。客厅——心脏;卧室——肺;厨房——肝;厕所——肾;屋的两边——手脚。



● 各单体设计



①客厅设计；

②财富宫设计为实角；

③主任卧室设计：床头靠实墙，主贵人得力，睡眠安稳，身心健康。

④卫生间设计；

⑤其他卧室设计；

⑥厨房设计：灶与坐厕、楼梯等有强烈的辐射气味、劲度的物体，不宜压在房屋的十方线上。

⑦阳台设计。

根据三合原理，不同属相的人都各具与其磁场相容、三合大吉方位、住宅坐向，可归纳为：属虎与属狗的人居坐南向北的房屋为佳；属龙和属猴的人居坐北向南的房屋为佳；属猪和属羊的人居坐西向东的房屋为佳；属蛇和属牛的人居坐西向东的房屋为佳。

从理论上讲，阳宅应当依山傍水。依山，可以取得丰富的生活资源，防止水涝。傍水，有利灌溉、洗涤、食用。吉利宅地也要有“四神砂”（青龙、白虎、玄武、朱雀）和周围水道。实际上房屋或居住地比坟墓占地面积要大。当一人想在一块有人居住的地方建一座房子，在选址上就没有太多可供选择的余地。

由于我国处于地球上特定的地理位置，因此，阳宅的南向是最佳朝向。当然，处于不同经纬度地区的阳宅座北向南偏东、座北向南偏西为最佳朝向。从考古发现的新石器时代半坡遗址看，几乎所有的房屋都是座北朝南，即风水师倡导的子午向。座北朝南的阳宅，在炎

夏可以避开阳光的辐射,在寒冬可充分采光取暖、杀菌,使人体抵抗力增强,减少疾病的发生。民间俗语云:“大门朝南,子孙不寒,大门朝北,子孙受罪。”此话不无道理。如果朝山是崎岖丑陋的石山、倾斜的孤山(由于山崩引起)或窥峰(山脉后半掩半露的山峰)……则不是人类居住的好地方。若山的轮廓优美清翠,没有崎岖不平、丑恶生厌的形貌,则为吉山。朝水也叫外水……来水应流向与龙(山脉)会合的方向使阴阳二气中和。而且要流速平缓,迂回曲折,切忌平直如线。因此,如果有人想建宅并打算留给子孙后代,他就会通过风水师相看某地风水来选择宅地。

每一座(处)阳宅与周围的环境是点与面的关系,点面和谐才能使人“得山川之灵气,受日月之光华”。大环境以百尺为形,千尺为势。形住于内,势住于外;形得就势,势得就形,形不欲行,势不欲止。小环境以水口、明堂至关重要。水口指某一地区水流进或水流出的地方,从水入至水出即是水口的范围。明堂本是古代天子理政、百官朝见的场所,风水术所引申为宅前之地。明堂有内外大小之别,不可太宽,宽则旷荡不藏风;不可太窄,窄而局促不显贵;不欹侧,不卑湿,不生恶石,有诸山聚绕,众水朝拱,生气聚合为佳。

风水师称宅地为穴,相地为点穴。穴有高有低,有肥有瘦,有窄有宽。穴有贯顶者,有折臂者,有破面者,有坠足者,皆为病穴。《管氏地理指蒙》论穴云:“欲其高而不危,欲其低而不没,欲其显而不彰扬暴露,欲其静而不幽囚哑啞,欲其奇而不怪,欲其巧而不劣。”穴土不可太湿,不可太浮,不可太顽。宅基要有生气,《博山篇》云:“气不和山不植,不可扞,或有奇纹土隐中,法宜扞。气未止山直趋,不可扞,或腰结,或横龙,法宜扞。”气是生机,有生机之地最宜人们生存。

在《择里志》一书中说到风水是人们选择有利宅地时应连同经济条件、人的性格、自然风景一起加以考虑的这四项重要因素之一。

2 阳宅结构应当讲究美观和实用

早在先秦,阳宅规模就注重匀称,庭院、堂廂、寝室井然有序,后来修建的长安城、北京城以工整给人以庄严的感觉。民间住宅大人少不宜,有堂无室不宜,梁大柱小不宜,将卧室对灶屋、茅厕、客厅大门不宜。

风水学主张在阳宅周围植树;广陌局散,非有护障足以护生机;山谷风重,非有树障足以御寒气。草木繁盛则生气旺盛,护荫地脉,斯为富贵坦局。东植桃杨,南植梅枣,西栽槐榆,北栽杏李,大吉大利。壬子癸丑方种柘树。寅甲卯乙方种松柏树,丙午丁未方宜种杨柳树,申庚酉辛方宜种石榴树。俗语云:树木弯弯,清闲享福;桃株向门,荫庇后昆;高树般齐,早步云梯;竹木回环,家星衣禄,门前有槐,荣贵丰财。

此外,阳宅风水还有值得注意的零散原则,如宋人袁采《袁氏世范·治家》云:“屋之周围须令有路,可以往来。”居宅不可无邻家,虑有火烛,无人救应,宅之四周如无溪流,当为池井。应怎样来考察某地的风水状况呢?首先,观察水口,依次野势、山形、土色、水利,最后为朝山朝水。

水道。如果水口亏散空阔,即使该地拥有大片农田和高大住宅,兴旺繁荣的家境也不能延续给下一代。住在那里的家族将散居各地,最终销声匿迹。因此,当寻找和观察宅地时,应找寻那些排水量不易被观察到的溪流以及群山环绕的田野。尽管在山区很容易发现这种水道,但在平原地区却不是那么容易。

野势。一般来说,人得阳气而生(出生、生存、多产)。因为天空是阳性光(头顶的天空

沐浴在阳光里),故四周高山耸峙,只露出一线天空的地方不适宜人类居住。广阔的田野多么美丽,它是人类居住的好地方。日、月、星、光永远照耀着大地,风、雨、寒、暑,自然界各种天气现象温柔中和,这种地方会诞生很多伟大的人物。而且人们无病无灾。在选择居住地时,要尽力避免那些因四周高山阴隔而太阳晚升早落的地方。

如果晚上看不到北斗七星的灵光,则这种地方有一种阴气。一旦阴气占据优势,会导致“鬼怪”,在早晚出没于凶气或者导致主人容易生病。因此,住在狭窄的山谷里不如住在开阔的原野上好。广袤的田野周边的低山不应称其为山。它们亦称原野,因为这些地区并未隔绝天日,而且水路远远流过。在高山地区,若有一片开阔地,也是人类定居的好地方。

山形。一般最好的山形,据风水师所说,其祖宗山要高峻挺拔,主山要秀丽,雅洁、柔和……应尽力避开由于龙形蠢笨疲软而缺乏生气的来龙(山脉)。

土色。一般在农村的居住地、水旁和岸边的土质应结构坚实,纹理细腻。然后才会有清凉的水井。这一切成了人生中最理想的居住条件。如果土质是红色粘土,黑砂、砂砾土,则为“死土”,从这种土壤里流出来的水无一例外地会令人恶心。这种地方不适合人类居住。

水利。一般人无法生活在无处取水的地方。山里应有溪流,然后它才有产生出吉祥神妙的变化力量(生化之妙)。水流的进出口应与风水法则保持一致,这样的地方吉祥。

阳宅风水对设计民房,颐养身心有一定作用。《归潜志》卷十四记载金代刘祁自述其园居云:“所居盖其故宅之址,四面皆见山。若南山西岩,吾祖旧游。东为柏山,代北名刹。西则玉泉、龙山,山西胜处,故朝岚夕霭,千姿万状,其云烟吞吐,变化窗户间。门外流水数支,每晚夜微风,有声琅琅,使人神清不寐,刘子每居室,焚香一柱,置笔砚楮墨几上,书数卷,偃息啸歌,起望山光,寻味道腴,为终日乐,虽弊衣恶食不知也。”

总之,阳宅风水的形局,是从四神砂的山水形局演化而来的。也像人体的头、胸、手的合抱之势。形局布置选择、演化及其理论如下所述。

3 选择居住性房屋地段要考虑的因素

选择居住性房屋地点要考虑的因素主要有:

3.1 自然条件

自然条件中,日照、温度、风向等气候状态,房屋景观、小区绿化,是否沿水、临街等人文和天然环境状态,空气、水流等公害污染程度等方面,均是考虑的重点要素。

对于气候状态,往往受住宅小区内环境与外环境情况影响。比如小区内大量开辟绿地或种植园林,由于局部区域绿地的变化而影响局部气候条件。有一城市某住宅小区,紧邻该市国家级森林公园,乘车从市中心穿林而过抵达该区,在炎炎夏日中顿感习习凉风扑面而来,可想而知,家居其中实是快意无比。

对于人文和天然环境状态,主要体现于所谓的“推窗望景”。首先,房屋建筑物本身的艺术造型及其与周围房屋及公共建设设施是否协调一致,往往就是居住小区内环境是否舒适宜人的直接表现,同时也是小区物业管理是否运转良好的直接性外在表现。如果一个住宅区内部环境质量低劣,外在环境形象丑陋,可想而知,常年在此居家将绝不是乐业静修的理想居所。其次,如果房屋傍水靠园,那么水景园艺将一览无余,心情之舒畅自不待言,同时也必将远离尘嚣和噪音的污染,换来一片宁静。也许,“推窗望景”时刻享受的不仅仅是视觉上的满足,更多的是那份心理上的满足与充盈。

对于一些灾害发生的可能性及现实或潜在污染源的考察也是很重要的。对于临水房

屋,要考虑该城市历史上降雨量的大小,是否发生过大的洪涝灾害,该房屋的抗灾性能及临近河段的防洪措施是否可靠,堤岸上的道路及护栏是否安全。如果是临海房屋,不仅要考虑防水,还要考虑该地的台风记录以及该房屋的抗风性能。如果该地区是地震多发区,重要的考虑对象就是该房屋的减震性及抗震性措施。此外,对有可能对水质、空气等造成污染的源头和由于靠近主要交通干线或餐饮娱乐设施而带来的噪声污染源也应密切关注,以免带来不必要的麻烦。居家乐业,最重要的就是安全之外还能拥有一份宁静,这其中,对地点的选择就至关重要了。

3.2 环境条件

环境条件主要是指小区或单体房屋所处区域的城市功能规划性质、小区周边建筑物景观、小区物业管理水平等方面。对环境条件的选择首当其冲就是居住片区的选择。随着经济的发展,各城市建筑必然按照城市规划要求逐渐形成区域性的城市功能划分,如中心商务区(CBD)、工业区、使馆区、文教区、居住区等等。在购买居住性房屋对房屋地点的环境因素选择时,就要重视城市规划的指导功能,尽量购买已形成或在近期内有条件形成大规模居住区的地点,尽量避免选择座落在工业区的房屋。

此外,伴随着经济的发展,城市区域在不断扩大,人们的消费习惯及需求方式也趋向现代化,即生活、住宅有休闲化的趋势。加上郊区房屋价格往往较城区房屋便宜很多,更多的人就喜欢购买郊区房屋。此时,对房屋地点环境的选择显得尤为重要。如果选择不好,听信于发展商的一些不切实际的承诺和规划,往往由于郊区房屋均是新区开发,配套的公共设施滞后,环境条件较差,甚至改变原有的片区规划也时有发生。因此,一些购房者往往会挑选一些已有一定规模,环境质量已初露棱角,特别是一些多期开发住宅区中的中、后期房屋。这样,一方面发展商可以从初期开发中得出经验以修正后期房屋的开发,另一方面购房者也可以从已开发建设的房屋中获得该区房屋条件的直接感性认识。

城区居住性房屋,特别是市中心的居住性房屋,由于其地价因素往往升值潜力最大,但自然环境因素由于受绿地面积的限制而不如郊区房屋。随着经济的发展,市区旧城改造在全国发展速度极快,为了使土地高效利用,各建筑物已明显地朝高层次发展,出现了高层甚至超高层公寓楼。高层公寓楼由于位于城区区域中的再生新兴发展地区或城市交通干线旁,地理位置优越,从建筑成本和结构安全来看,高层公寓也优于一般的多层公寓。因此,选择高层公寓作为居居住地也逐渐成为新的时尚。

3.3 交通条件

交通条件主要是指城市及居住小区内交通网络的建立,道路等级、道路通过能力、交通设施是否齐全等方面。对交通条件的考虑,主要是针对远郊地点的居住性房屋。由于远郊地点的居住小区往往属于新区建设,城市的交通网络的完全建立需要一个较长的时期。发展商为了促销其产品,往往夸大其交通条件,甚至采用欺骗或掩饰的手段以误导购房者。比如在房屋产品广告上,所列的交通线路图经过精心编排,所说的距某市中心标志性建筑所花的时间或路程只是理论上的数据,往往实际条件远非如此。当然,远郊区的房屋对于拥有私家车而道路尚可的地点来说还可接受。若无此条件而工作地点又距离较远时,您就要考虑花费在路途上今后日久天长的交通时间和交通费了。因此,从交通条件因素来看,城市中心地点的房屋要优于城郊房屋,因为既可节约大量的交通费用和时间,也可以省却交通堵塞、交通事故等带来的烦恼。当然,若选择城市中心地点房屋要以牺牲一定的价差

和环境优势为代价。

3.4 配套条件

配套条件主要是指小区内的水、电、气、热、电视、电话等管线网络,学校、派出所、邮局、银行、商店、餐饮娱乐休闲等设备设施的配套情况。配套设施的齐全与否,直接决定着该地点房屋的附加价值及升值潜力,同时也是决定人住后居家生活方便与舒适与否的关键因素。同交通条件相类似,配套条件也主要针对城郊新区的居住区而言,在城市中心区域大多不存在配套问题。在购房选址的过程中,同样不能轻信发展商的承诺。如在某市的某著名居住小区,原来规划设计的中央广场,由于各种原因后来被发展商辟为商务区,对于喜欢宁静休闲的住户来说,无疑跌入了一个配套陷阱。此外,小区通车不通邮、子女上学不能就地解决等问题。对于别墅而言,除极少量的位于市区外,大部分位于郊区。此时选址的关键是不要有那种荒山野岭独门独院的感觉,要知道,此时安静过分,却隐伏了不少的危险!因此,对配套条件的关注已日益成为购房选址中重要的考虑因素。

(二)楼层及朝向的选择等

楼层及朝向等房屋自身因素的选择是房屋地点最后确定要考虑的因素,这主要是指在同一幢房屋内水平方向和上下方向的选择。对于最常见的7层公寓,在上下方面一般有“金三银四”的说法,即第三层的房屋价格最贵,其次是第四层。底层往往由于容易下水道堵塞及潮湿等因素影响而价位最低。顶层往往由于屋面容易渗漏及防热功能不足也处于较低价格。但是,随着建筑水平的提高,房屋质量得到进一步改善之后,出现了新的“顶天立地”的说法。对于底层由于不用辛苦爬楼,临街面可以穿墙作店,在底楼空地上有时还可以圈园种花等特点而备受青睐。对于顶层,精明的发展商在改善屋顶建筑质量的同时,开辟了不少“屋顶花园”,吸引了喜欢清静及个人活动的购房者。对于高层电梯公寓而言,一般是越高越好,因为高层建筑往往位于市区,越往上,越觉得离尘世远,一方面室外景观壮观,另一方面粉尘、噪音的污染也越弱。在水平方面,主要是对房屋朝向及采光屋的选择。一般来说,坐北朝南的房屋最好,免去了东西日晒的烦恼。

楼层选择的方法

甲子年、丙子年、戊子年、庚子年、壬子年,这些年份的生肖是属鼠,在五行方面是属(水)的。

乙丑年、丁丑年、己丑年、辛丑年、癸丑年,这些年份的生肖是属牛,在五行方面是属(土)的。

甲寅年、丙寅年、戊寅年、庚寅年、壬寅年,这些年份的生肖是属虎,在五行方面是属(木)的。

乙卯年、丁卯年、己卯年、辛卯年、癸卯年,这些年份的生肖是属兔,在五行方面是属(木)的。

甲辰年、丙辰年、戊辰年、庚辰年、壬辰年,这些年份的生肖是属龙,在五行方面是属(土)的。

乙巳年、丁巳年、己巳年、辛巳年、癸巳年,这些年份的生肖是属蛇,在五行方面是属(火)的。

甲午年、丙午年、戊午年、庚午年、壬午年,这些年份的生肖是属马,在五行方面是属(火)的。

乙未年、丁未年、己未年、辛未年、癸未年，这些年份的生肖是属羊，在五行方面是属（土）的。

甲申年、丙申年、戊申年、庚申年、壬申年，这些年份的生肖是属猴，在五行方面是属（金）的。

乙酉年、丁酉年、己酉年、辛酉年、癸酉年，这些年份的生肖是属鸡，在五行方面是属（金）的。

甲戌年、丙戌年、戊戌年、庚戌年、壬戌年，这些年份的生肖是属狗，在五行方面是属（土）的。

乙亥年、丁亥年、己亥年、辛亥年、癸亥年，这些年份的生肖是属猪，在五行方面是属（水）的。

楼宇的第一层及第六层属水，而尾数是一层或六层，亦是属水。如十一楼、廿一楼、三十一。

楼宇的第二层及第七层属火。而尾数是二层或七层，亦是属火，如十二楼、二十二楼、三十二楼等等。

三楼及八楼属于东方，属木。故楼宇的第三层及第八层属木。而尾数是三层或八层，亦是属木，如十三楼，二十三楼、三十三楼等等。

四楼及九楼属于西方，属金。故楼宇的第四层及第九层属金。而尾数是四层或九层，亦是属金，如十四楼、二十四楼、三十四楼等等。

五楼及十楼属于中央，属土。故楼宇的第五层及第十层属土。而尾数是五层或十层，亦是属土，如十五楼，二十五楼、三十五楼等等

这些楼宇的五行，对居住人之命中五行，有相生作用，相助作用为吉。相反，有相克作用，则作不吉论。

如果楼宇的层数五行生主命，助主命，吉论。克主命，作不吉论。而主命五行克层数五行，中等论。例如你是生肖猪，五行属水。居住在一楼及六楼，其水可助你主明水，吉论；居住在四楼及九楼其今生你主命水，吉论；居住在五楼及十楼，其土克你主命水，不吉；居住在三楼及八楼，其木泄你主命水，不吉论；居住在二楼及七楼，其火被你主命水所克制，中等论。

楼层与五行的关系是：

一层属水，二层属火，三层属木，四层属金，五层属土，六层属水，七层属火，八层属木，九层属金，十层属土，十一层属水，十二层属火，十三层属木，十四层属金，十五层属土。

这个主命配层数的方法，不能与命宫及纳音并用，因为每套方法都有它一定的法则。

1 阳宅外形的重要意义

《黄帝·宅经》总论中如：“宅内渐昌勿弃，宫堂不衰莫移。……其田虽良，薅锄乃芳；其宅虽善，修移乃昌……”在《修宅次第法》中如：“宅以形势为身体，以泉水为血脉，以土地为皮肉，以草木为毛发，以舍屋为衣服，以门户为冠带。若得如斯，是俨然，乃为上吉。”《元元经》曰：“地善即苗茂，宅吉则人荣。”《黄帝·宅经》所提倡的这些是正确的。

在宅院的布局中，按照宅屋的方向定位，然后定门、定路、定井、定厨灶、定碾磨房、定牛马栏；但不管哪个方向，坐东向西宅屋，不宜居。在日常生活的实践中，谁也懂得坐东向西的房子最不好，冬冷夏热。缺点甚多。宅院的布局很讲究门，这也有它一定道理。

有论宅内形中，主张凡起屋，应是后高前低，最后是“青松郁郁竹漪漪”的四合院；对其

他的内形有很多禁忌。

村镇建设做到节约用地、布局合理、经济适用、美观大方。即我们住宅建设技术政策所提倡的：坚固、适用、美观。风水与建筑物协调配合。

中国各体建筑，独具一种“命名”的传统习惯。即对一宫室，一楼一阁，一门一桥，都根据其方位、功用、寓意愿望给以“命名”。而这些命名，包含着深入浅出的哲理祝愿和诗情典故。

阳宅“形法”的基本观点，大抵是采用《阳宅十书》以及明代刊行的《鲁班营造正式》和清代刊行的《鲁班经》。前者是有关建筑选址规划布局的，为堪舆家所掌握；而后者多涉及建筑的设计与施工，为建筑匠师所熟悉运用。

人之居处，宜以大地山河为主，其来脉气势最大，关系人之祸福最为切要。若大形不善，既是内形得法，终不全吉。故论宅外形为第一。

地形卯酉不足，居自如。子午不足，居之大凶。子丑不足，居之口舌。南北长东西狭，吉；东西长南北狭，初凶后吉。

居滋润光泽阳气者吉，干燥无润泽者凶。前低后高，世出英豪。前高后低，长幼昏迷。左下右昂，长子荣昌，阳宅则吉，阴宅强。右下左高，阴宅丰豪，阳宅非吉，主必奔逃。两新夹故，死须不住。两故夹新，光显宗亲。新故俱半，陈粟朽贯。

或水路桥梁四面交冲者，使子孙怯弱，主不吉利；

门前不许人家屋箭来射，主出子孙忤逆不孝。

门前探头山，四时防盗，若在屋，出军贼之人。

屋后不要绝兴尾地，主绝人丁。

门前屋后方圆大吉。

门前见水声悲吟主退财。

门前忌有双池，谓之哭字，西头有池白虎开口，皆忌之。

门前屋后见泪水主眼疾。

门前朝平圆山主吉。

门前屋后沟渠不可分八字，及前后出水，主绝嗣败财。

井不可当大门，主官讼。

凡造屋，切忌先筑墙围并外门，主难成。凡大门门扇及两畔墙需要大小一般，左大主换妻，右大主孤寡。大门十柱，小门六柱，皆要着地，则吉。门扇高于墙壁多主哭泣。门口水坑，家破伶仃。大树挡门，主招天瘟。墙头冲门，常被人论。交路夹门，人口不存。

众路相冲，家无财翁。门被水射，家散人哑。神社对门，常病时瘟。门下水出，财物不聚。粪屋对门，疮疖常存。水路冲门，作逆子孙。门前直屋，家无余谷。门前垂杨，非是吉祥。东北开门，多招怪异。重重宅户，三门莫对，对则门户退。这多项特定的环境条件，主要讨论了住宅周围的地形貌、山脉水流的形态和走向，道路的方向、形状、位置、宅基的形状，以及邻建筑的性质、方位和树木的种类、形态及位置等等。这都是古人对宅居的认识。

在住宅与周围环境的关系上，风水总的来说是要求合乎情理，要求向度上的一致，忌背众，即忌与众人的屋向反。对于屋前空地，不能两边低而自己独高，只可人高而已略低，但又不能过低，否则都将犯忌。

另外在绿化方面，风水的要求也非常多。一般以如下方法为佳：东种桃柳（益马），西种桤榆，南种梅枣（益牛），北禁种杏。又有：中门有槐，富满三世，宅后有榆，百鬼不近。宅东

有杏凶,宅北有李、宅西有桃皆为淫邪,门庭前喜种双枣,四畔有竹木青翠则进财。

风水十分注重住宅及其与四周环境的关系,如地形、水流、水质、建筑、树木等,认为这些因素都能够影响住宅的兴衰。通常在住宅的选址上,风水常用“辨土法”和“称土法”两种,以决定此处建宅是否吉祥。“辨土法”的基本内容是:在基址上挖地,周围阔一尺二寸(40厘米),深也是一尺二寸(40厘米),再将原土筛细,填坑里,到填满为止,不能把土按实。过一夜后察看,若地气旺则土拱起,若地气衰则土凹陷,拱起便吉,凹陷便凶。

“称土法”的基本内容是:在基地取土一块,削成长宽高皆为一寸的正方形,以秤称之。若重九两以上为吉地,五两、七两为中吉,三两、四两为凶地。另外一种方法是用斗量土,将土击碎,量平斗口,秤之,每斗以十斤为上等,八斤、九斤为中等,七八斤为下等。

2 选择住宅的方法

世界上华人很重视居所,若是经济能力许可,必定购买房屋物业,认为这样才能安居乐业,才可生根立命。否则便会有飘泊无依的失落感。因此,华人不论身处何地,均以置业安居作为首要、目标。既然用了这么多心血去买住宅,当然希望自己的物业非但可以住得舒适,而且亦希望住得财丁两旺。很多人均希望挑得一所风水好的房子来居住,但却不知应该如何选择?

2.1 风大不宜

各位在购楼时,应该先在房屋周围巡视一番,看看附近的环境是否有缺陷?

首先应该注意风势。倘若发觉房屋附近风大,十分急劲,那便不宜选购了,因为即使那房屋真的有旺气凝聚,也会被疾风吹散。

风水学是最重视“藏风聚气”,这表示风势强劲的地方肯定不会是旺地!

但要留意一点,风过大固然不妙,但倘若风势过缓,空气不大流通,那亦绝非所宜!

最理想的居住环境,是有柔和的轻风徐徐吹来,清风送爽,这才符合风水之道。

2.2 阳光不足不宜

阳宅风水最讲究阳光空气,所以选择房屋居住,非但要空气清爽,而且还要阳光充足。若是阳光不足的房屋,便往往阴气过重,会导致家宅不宁,实在不宜居住。

2.3 中心受污不宜

这是指房屋的中心部位不宜用作厕所,否则这边犹如人的心脏堆积废物那便自然是凶多吉少了倘若策说并不是位于房屋中心,但却位于房屋后半部的中心,刚好与大门成一直线,那亦不宜选作居所;因这很可能导致破财损丁

2.4 街巷直冲不宜

风水学是“喜回旋忌直冲”,因为直冲的来势急剧,倘若居所首当其冲,则为患甚大,不可不慎!故此各位前往选楼时,不妨先在房屋周围看一番,看看房屋的前后左右是否有街巷直冲的情况出现。若房屋的大门正对直冲而来的马路,那条马路愈长便凶险愈大,车愈多则祸愈多,因此有人称之为“虎口屋”,表示难以在其中安居。

2.5 地势不平不宜

倘若房屋位于斜坡之上,那么在选购时便要特别小心视察周围环境,因为从风水角度来看,地势平坦的房屋较为平稳,而斜坡则颇多凶险!

房屋的大门对正一条甚为斜的山坡,那便不应选作居所,因为不但家财泄漏,而且还会家人离散,一去不回。

一般来说,斜坡上的房屋会漏财,而斜坡下的房屋会损丁。房屋位于急冲而下的斜坡底,因杀气太急太劲,往往会导致人口伤亡。

2.6 街道反弓不宜

所谓街道“反弓”,是指房屋前面的街道弯曲,而弯角位直冲大门,风水学称之为“镰刀割腰”,这样的房屋不宜选购,避之则吉。

倘若门前街道反弓,“阳宅十书”认为家中往往发生人口伤亡及失火、顽疾等事;而《八宅明镜》亦有云:“街反出如弓背者,凶!”

2.7 天斩煞不宜

所谓“天斩煞”是指两幢高楼大厦之间的一条狭窄空隙;因为仿如用刀从半空斩成两半,故此称为天斩煞。

倘若房屋面对“天斩煞”,空隙愈窄长便愈凶,距离愈近便愈险!故此不宜选择面对天斩煞的房屋居住,但若是在其背后有另一建筑物填补空隙则不妨。

2.8 对烟囱不宜

撇开风水不谈,单从环境卫生来说,烟囱密集的地区均不宜居住,因为从烟囱喷出的煤烟火屑,便足以损害健康了。

2.9 衙前庙后不宜

这是指官府衙门(特别是警署及军营)的前面,以及寺院道观的后面,这些地方均不宜居住。原因是衙门杀气重,倘若住在它的对面,便会首当其冲,承受不起便会有人口伤亡;寺庙是阴气凝聚之处,住得太近则并不适宜。

从风水学角度说,一座大厦的外在环境、山形道路吉者,这座大厦内的住客通常都以吉论之。

2.10 住宅的间数

除了住宅的面积外,大家关心的还有间数的问题,究竟一套房子要有多少间才合适呢?风水上有没有严格的规定呢?其实在风水理论上是从两方面去阐述房子的间数的。

天之数生于一,极于三。退于七,穷于九,而又复生于一。

易经中提到:天圆地方,天清地浊。天是圆的,地是方的。所谓天之数,是指圆形建筑物,换言之,如果一座建筑物不是方形的,它的房间数小则为独门独户,多则三间最佳,七间是退宅,是保守的住宅,也就是说,事业已成功,退休怡养天年的人士,才可居住七间房的住宅,一般人不宜用七间房的住宅。至于九间则是穷宅,一般的私人住宅是不适合采用此数的。在这里大家会问,如果自己的住宅所在的大楼是四方形的,而又间隔成三和七间的话,基于建筑力学结构,或者是格调的平衡因素,不能改变,在这种情况下,有什么办法令到其符合天之数呢?唯一的办法是将阳台变成半圆形,室内采用拱门,使住宅成为天之数的基本形式,不宜再采用方形的阳台。如果有花园草坪,务必修剪成圆形,椭圆形或者是半圆形的形式。

上边所提的复生于一的意思是说,如果不是方形的住宅,最好能另外有一间单独不连主屋的小房间。

地之数生于一,极于四,退于六,穷于八,而后生于一。地之数是指方形的建筑,最适合的间隔数是二和四,当今的二房二厅和四房二厅是最适合的比例。方形建筑最多是六间,不宜超出八间以上。如果不是功成名就的人士,也不宜居住六间隔间的方形住宅。也不宜采用圆形的阳台,水池,拱门,花坪,车房等,以采用方形为宜。这里所说是方形,并非指等

边形的正方形,而是只要成四个角的方形就可以了。所谓复生于二,是指方形的建筑,最适合于毗邻建筑,尤其是适合合并建,就是二栋房子并建,有共同使用的一面墙。

大家要记住一点的是:方以圆用,圆以方用。如果你所在的住宅的建筑物是方形的话,家具用品等明显的物品,以采用圆形为佳,沙发适宜采用圆角形式,餐桌宜用圆的,布置家具宜成近似圆形,不要取棱角毕露的布置方式。如果不是方形的住宅,就家采用棱角形的布局,线条要分明,少用圆形的摆设。

2.11 宅与宅之间的关系

风水很讲究住宅与住宅之间的关系,有许多禁忌。民间有一种说法,平行几家建房,必须在一条线上,俗叫一条脊,又叫一条龙,又必须同样高低。若有错前的,叫孤雁出头,屋主会丧偶。若错后叫错牙,小两口会不安。若高低不同的,叫高的压了低的气。左边的房子可以高于右边的房子。绝不允许右边的房子高于左边的房子。这是依照左青龙右白虎,宁叫青龙高万丈,不让白虎抬了头。在同一院内,即使是自家盖房子也这样。否则叫奴欺主。宅前不宜有无人居的破屋。住宅大门正对别人的屋角,住宅有凶。若别人家围墙角对自家门,叫泥尖煞。若角对左边,对男人不利;角对右边,对女人不利。

3 八宅、命卦的概念等

3.1 八宅有八种卦象

分别是震、离、兑、坎、巽、坤、乾、艮。家宅的八个方位分属八个卦象。分别是:东方属震、南方属离、西方属兑、北方属坎、东南方属巽、西南方属坤、西北方属乾、东北方属艮。

3.2 家宅坐向决定卦象

我们便能依照一个家宅的坐向来决定该家宅究竟属什么卦。如何决定坐向呢?那是按大门所向的方位而定。我们站在屋内,面向着大门,则所面向的方位便是“向”,而与“向”相对的方位便是“坐”。例如,大门向西,则家宅坐东;大门向东南,则家宅坐西北;大门向西北,则家宅必坐东南,如此类推。坐与向的方位一定是相对的,不管家宅的屋形如何,都没有例外。

我们看看家宅坐于哪方,便能够知道此家宅到底地属哪一卦,即属于哪一宅,这些宅的分类共八种,分别是:

- (1)坐东方的家宅是震宅,大门向西。
- (2)坐东南方的家宅是巽宅,大门向西北。
- (3)坐南方的家宅是离宅,大门向北。
- (4)坐西南方的家宅是坤宅,大门向东北。
- (5)坐西方的家宅是兑宅,大门向东。
- (6)坐西北方的家宅是乾宅,大门向东南。
- (7)坐北方的家宅是坎宅,大门向南。
- (8)坐东北的家宅是艮宅,大门向西南。

这便是依照八卦而定的八宅,

在八宅中,可分为东四宅和西四宅。东四宅分别是震宅(坐东向西)、离宅(坐南向北)、巽宅(坐东南向西北)、坎宅(坐北向南)。西四宅则是乾宅(坐西北向东南)、兑宅(坐西向东)、艮宅(坐东北向西南)、坤宅(坐西南向东北)。

3.3 命卦与宅卦是否配合

知道了什么是东四宅什么是西四宅后,便需要知道一个人的命卦是不是和自己家宅的宅卦配合,互相配合则吉,不配合则凶。

计算一个人的命卦,必须先从《后天洛书》说起。《后天洛书》是一幅十分简单的图像,相传在中国的夏朝时代,有一只神角,从洛水浮出,它的背上分成九个部分,每一部分都是一组数目:二点白色近尾部,九点紫色近头部,四点碧色在背的左方,二点黑色在背的右方,六点白色在近右足处,八点白色在近左足处,三点碧色在左肋,七点赤色在右肋,背中央有五个黄点,有一口诀把上述九组数目组织起来,便于记忆。“戴九履一,左三右七,二四为肩,六八为足,五十居中。”这九组数不但可用来计算命卦,它还是其他各类术数和风水学的基础。

除中央的五数外,其他八组数都与卦象相配合。分别是:一属坎;二属坤;三属震;四属巽;六属乾;七属兑;八属艮;九属离。

一个人的命卦是根据出生年月计算的。每一年出生的人都有不同的卦象,所谓“一年”,并不是由农历一月一日到年底大除夕,也不是由阳历一月一日到十二月三十一日,而是由一年的立春到翌年的立春前夕。

命卦的卦象计算方法,其原理较精细,可在以下列出的百年里找出每年出生的人的命卦所属,而男性与女性是不同的。再强调一遍,“一年”是指由立春日到翌年的立春日前夕,若忘记此一原则,便差之毫厘,谬之千里。

1901年,辛丑年,男性属离卦,女性属乾卦。

1902年,壬寅年,男性属艮卦,女性属兑卦。

1903年,癸卯年,男性属兑卦,女性属艮卦。

1904年,甲辰年,男性属乾卦,女性属离卦。

1905年,乙巳年,男性属坤卦,女性属坎卦。

1906年,丙午年,男性属巽卦,女性属坤卦。

1907年,丁未年,男性属震卦,女性属震卦。

1908年,戊申年,男性属坤卦,女性属巽卦。

1909年,己酉年,男性属坎卦,女性属艮卦。

1910年,庚戌年,男性属离卦,女性属乾卦。

1911年,辛亥年,男性属艮卦,女性属兑卦。

1912年,壬子年,男性属兑卦,女性属艮卦。

1913年,癸丑年,男性属乾卦,女性属离卦。

1914年,甲寅年,男性属坤卦,女性属坎卦。

1915年,乙卯年,男性属巽卦,女性属坤卦。

1916年,丙辰年,男性属震卦,女性属震卦。

1917年,丁巳年,男性属坤卦,女性属巽卦。

1918年,戊午年,男性属坎卦,女性属艮卦。

1919年,己未年,男性属离卦,女性属乾卦。

1920年,庚申年,男性属艮卦,女性属兑卦。

1921年,辛酉年,男性属兑卦,女性属艮卦。

1922年,壬戌年,男性属乾卦,女性属离卦。



1923 年,癸亥年,男性属坤卦,女性属坎卦。
1924 年,甲子年,男性属巽卦,女性属坤卦。
1925 年,乙丑年,男性属震卦,女性属震卦。
1926 年,丙寅年,男性属坤卦,女性属巽卦。
1927 年,丁卯年,男性属坎卦,女性属艮卦。
1928 年,戊辰年,男性属离卦,女性属乾卦。
1929 年,己巳年,男性属艮卦,女性属兑卦。
1930 年,庚午年,男性属兑卦,女性属艮卦。
1931 年,辛未年,男性属乾卦,女性属离卦。
1932 年,壬申年,男性属坤卦,女性属坎卦。
1933 年,癸酉年,男性属巽卦,女性属坤卦。
1934 年,甲戌年,男性属震卦,女性属震卦。
1935 年,乙亥年,男性属坤卦,女性属巽卦。
1936 年,丙子年,男性属坎卦,女性属艮卦。
1937 年,丁丑年,男性属离卦,女性属乾卦。
1938 年,戊寅年,男性属艮卦,女性属兑卦。
1939 年,己卯年,男性属坎卦,女性属艮卦。
1940 年,庚辰年,男性属乾卦,女性属离卦。
1941 年,辛巳年,男性属坤卦,女性属坎卦。
1942 年,壬午年,男性属巽卦,女性属坤卦。
1943 年,癸未年,男性属震卦,女性属震卦。
1944 年,甲申年,男性属坤卦,女性属巽卦。
1945 年,乙酉年,男性属坎卦,女性属艮卦。
1946 年,丙戌年,男性属离卦,女性属乾卦。
1947 年,丁亥年,男性属艮卦,女性属兑卦。
1948 年,戊子年,男性属兑卦,女性属艮卦。
1949 年,己丑年,男性属乾卦,女性属离卦。
1950 年,庚寅年,男性属坤卦,女性属坎卦。
1951 年,辛卯年,男性属巽卦,女性属坤卦。
1952 年,壬辰年,男性属震卦,女性属震卦。
1953 年,癸巳年,男性属坤卦,女性属巽卦。
1954 年,甲午年,男性属坎卦,女性属艮卦。
1955 年,乙未年,男性属离卦,女性属乾卦。
1956 年,丙申年,男性属艮卦,女性属兑卦。
1957 年,丁酉年,男性属兑卦,女性属艮卦。
1958 年,戊戌年,男性属乾卦,女性属离卦。
1959 年,己亥年,男性属坤卦,女性属坎卦。
1960 年,庚子年,男性属巽卦,女性属坤卦。
1961 年,辛丑年,男性属震卦,女性属震卦。

1962 年,壬寅年,男性属坤卦,女性属巽卦。
1963 年,癸卯年,男性属坎卦,女性属艮卦。
1964 年,甲辰年,男性属离卦,女性属乾卦。
1965 年,乙巳年,男性属艮卦,女性属兑卦。
1966 年,丙午年,男性属兑卦,女性属艮卦。
1967 年,丁未年,男性属乾卦,女性属离卦。
1968 年,戊申年,男性属坤卦,女性属坎卦。
1969 年,己酉年,男性属巽卦,女性属坤卦。
1970 年,庚戌年,男性属震卦,女性属震卦。
1971 年,辛亥年,男性属坤卦,女性属巽卦。
1972 年,壬子年,男性属坎卦,女性属艮卦。
1973 年,癸丑年,男性属离卦,女性属乾卦。
1974 年,甲寅年,男性属艮卦,女性属兑卦。
1975 年,乙卯年,男性属兑卦,女性属艮卦。
1976 年,丙辰年,男性属乾卦,女性属离卦。
1977 年,丁巳年,男性属坤卦,女性属坎卦。
1978 年,戊午年,男性属巽卦,女性属坤卦。
1979 年,己未年,男性属震卦,女性属震卦。
1980 年,庚申年,男性属坤卦,女性属巽卦。
1981 年,辛酉年,男性属坎卦,女性属艮卦。
1982 年,壬戌年,男性属离卦,女性属乾卦。
1983 年,癸亥年,男性属艮卦,女性属兑卦。
1984 年,甲子年,男性属兑卦,女性属艮卦。
1985 年,乙丑年,男性属乾卦,女性属离卦。
1986 年,丙寅年,男性属坤卦,女性属坎卦。
1987 年,丁卯年,男性属巽卦,女性属坤卦。
1988 年,戊辰年,男性属震卦,女性属震卦。
1989 年,己巳年,男性属坤卦,女性属巽卦。
1990 年,庚午年,男性属坎卦,女性属艮卦。
1991 年,辛未年,男性属离卦,女性属乾卦。
1992 年,壬申年,男性属艮卦,女性属兑卦。
1993 年,癸酉年,男性属兑卦,女性属艮卦。
1994 年,甲戌年,男性属乾卦,女性属离卦。
1995 年,乙亥年,男性属坤卦,女性属坎卦。
1996 年,丙子年,男性属巽卦,女性属坤卦。
1997 年,丁丑年,男性属震卦,女性属震卦。
1998 年,戊寅年,男性属坤卦,女性属巽卦。
1999 年,己卯年,男性属坎卦,女性属艮卦。
2000 年,庚辰年,男性属离卦,女性属乾卦。



3.4 命卦计算公式

这里列出了共一百年的命卦。读者不必计算,只要核对上一节的每一条,便能知道什么人属于什么命卦,非常方便,不过也有些读者可能对此并不满足,而希望能够好好地计算出每一命卦,不用翻查书籍。因为一来书籍并非经常在身边,二来我们总不能保证在出版过程中,从撰写、打字到编辑校对等,不会出现遗漏和差错。因此,很简单的计算方法,供参考。

计算男性命卦的公式是: $(100 - \text{出生年份}) \div 9$

计算女性命卦的公式是: $(\text{出生年份} - 4) \div 9$

利用上述两条公式,便可以获得一个余数,如果没有余数,那便把余数视为9。

读者需注意的是,上述公式所说的出生年份,是仅取个位数与十位数的,例如一九四五年出生的人,我们便要以45代入公式内,一九八六年出生的人,则以86代入公式。兹举出两个例子供读者参考

例1,1936年出生的人,男性: $(100 - 36) \div 9 = 64 \div 9$

商数是七,得余数一,一数属坎,故其人为坎卦

例2,1940年出生的人,女性: $(40 - 4) \div 9 = 36 \div 9$

商数为四,无余数,再余数视作九,故其人属离,故其人属离卦。

换句话说,我们是把余数所属的卦象,视为该人的命卦。在此再重复一遍各数之所属:一属坎、二属坤、三属震、四属巽、六属乾、七属兑、八属艮、九属离。那么,如果余数是五又如何呢?原来,凡计算得余数五,则男性视为属坤,女性视为属艮。

3.5 东四宅和西四宅

我们在前面已经知道什么是东四宅?什么是西四宅?震宅、巽宅、离宅、坎宅是东四宅;坤宅、兑宅、乾宅、艮宅是西四宅。

同样,命卦属震、属巽、属离、属坎,最适合他们的居所是东四宅;属坤、属兑、属乾、属艮,则最适合他们的居所是西四宅。

东四命喜居东四宅,西四命则喜居西四宅。

- (1)东四宅命的人宜住住宅的东四宫。
- (2)西四宅命的人宜住住宅的西四宫。
- (3)每个均应住各人命宫之吉方。
- (4)房不宜置于住宅的中宫,否则犯疾痛。
- (5)房门不能直通宅窗。
- (6)房门不能对房门,更忌三门相通。
- (7)房门不能对灶及厕门

3.6 户主命卦为依据

一个家宅有很多家庭成员,父母子女济济一堂,甚至孙儿孙女满堂,那么,应该根据谁的命卦以决定该住宅是否适合这家人居住呢?是按照户主的命卦的,只要户主的命卦配合宅卦,这居所便是吉利的,有保障家宅安全的基本条件。至于家宅其他成员的命卦,则可以不予理会,这对家宅的运程并没有什么特别影响。

3.7 择邻而居,邻居好是旺宅

“孟母三迁”的典故说明古时人们在选择住所时,就已考虑周边的人文环境的影响。

好邻居是好旺宅，择邻而居，是您要居住的区域。

如果周边是各大部委、院、所等国家行政机构，那么选择此地为邻，易发展成为政治家及政治人物。如北京的中央行政区(COD)。

如果周边是商业闹市及商业、公司、国际机构，那么选择此地为邻，易发展成为商业巨子及商界人物。如北京的国际商务区(CBD)。

如果周边是大学、教育、科研院所，那么选择此地为邻，易发展成为学者、科技英才。如北京的中关村科技园区(CID)。

如果周边是电影、艺术院校，那么选择此地为邻，易发展成为演员、艺术人才。如北京的电影学院附近。

如果周边是娱乐之地，那么选择此地为邻，易发展成为歌舞艺术人才。如北京的三里屯酒吧街。

如果周边是幽静之地，易有才子；如果周边是山清水秀、花香之地易有佳人；如果周边是劳动人家，易有勤劳之人；如果周边是尖钻刁伪之地，易有坑骗盗窃之人；如果周边为红灯区，易有浪荡之人；如果周边是毒气污染区，易智商下降，易有畸形病人；如果周边是穷山恶水，易有刁民。

择邻而居是非常重要的，千万不可居住在有污染的地区，特别是有精神污染的地区。

总的来说，选择购置自己居住的商品房的区域一般应考虑以下几点：

(1)外出(上、下班)的交通是否便捷；(2)周边生活必需的商业设施是否齐全；(3)孩子的教育设施是否完备；(4)老人则要考虑医疗、保健设施是否便利；(5)绿化环境；(6)亲朋好友往来是否方便；(7)市政配套是否齐备；(8)和习惯生活区域的其他差异。

五、风水在美化环境、保护环境中的作用

(一)风水林的作用

1 风水林

环境绿化灼组成部分，春秋战国时代即有培育风水林的习俗。其作用很显然，它既美化了环境，又保护了环境。清代林牧《阳宅会心集》卷上“种树说”云：“村乡之有树木，犹人之有衣服，稀薄则怯寒，过厚则苦热，此中道理，阴阳务要冲和。”“如四应山环局窄，阳气不舒，不可有树以助其阴，即或堂局宽平而局外有低山护卫者，亦不可种树，惟于背后左右之处有疏旷者则密植以障其空。若上手不是障空，不必种树以闭天门。”这里讲了种风水林的条件，不是任何地点都要种风水林的。

风水林种成后，不要随便砍伐，要保护。《阳宅会心集》曰：“乡中有多年之乔木，与乡运有关，不可擅伐。”在这种观念影响下，许多风水林得以保存千年以上。如湖南省邵阳市城步县长安营镇一处杉树群风水林，已有1600多年的历史，最大的一棵杉树是当今的杉树王，高30多米，胸围5.5米。成了当地一景，准备申请世界自然遗产。此外，山东曲阜的孔林、陕西乾陵、北京昌平十三陵、河北的东陵、西陵等处的皇家陵墓风水林，由于历代都有法律保护，故能保存至今。

对阳宅来说，风水林可起到挡风聚气的功效，还能维护小环境的生态，使村落小环境在形态上完整、美观，在景观上显得内容丰富和有生机。如福建建瓯等县喜欢在水口处广种树木，形成大片水口林，与安徽徽州的水口园林类似。

2 风水林的种类

风水林按其分布特点,可以分为挡风林、龙座林、下垫林三种。

2.1 挡风林,风水先生叫抵煞林,可抵制煞气,所谓煞气,无非是指寒冷的北风或西北风和东北风,由于这些风严寒,容易使人受凉得病,或使病情加重。即使不是寒冷的风,如果处于风口上,风速大,侵蚀力、冲刷力强,对人的生存也不适宜,古人说的“风箭”之地,就是指这种地方。

2.2 龙座林,所谓龙座即指屋基地。一座房子如果建在山坡,房屋后面没有树林保护,那么房基地会被暴雨冲刷,影响地基牢固。四周没有树木阻挡风,风力也会加大,自然会影响房屋主人一家大小的身心健康。夏天阳光直照,没有树木遮荫,难以调节小气候。在福建上杭县古田乡,有一个古田会议会址,原先是一座宗祠,祠堂的后山不高,却生长一片高大的阔叶密林,远远望去,层林叠翠,郁郁葱葱,非常美丽,这是典型的龙座林。

2.3 下垫林,指房屋前面的树林,它的存在,会使房屋显得更庄重,也会减少雨水的冲刷,减少发生滑坡、崩塌的危险。又是调节小气候的好帮手。但所种的树树冠不宜太高,以免挡住视野。

3 阳宅风水林

闽西有一个住着 10 户人家的小山村,叫绿坑。它位于一个小山间盆地,四周青山环绕,里外一层层翠绿的树林,围得水泄不通。住在这里的人,平均寿命比附近较大村庄里的人平均寿命长。附近村庄闹猪瘟、鸡瘟很凶时,绿坑却安然无恙。传染病也不多见。终年清泉淙淙,绿水长流,水旱灾害罕见。其原因就是植物多。树木好似一位能够消灭病菌、治疗百病,使人类延年益寿的“特种医生”。许多树木能够分泌出芳香的萜烯(tiēxi)类气态物质,这类物质有兴奋神经中枢的作用。许多树木能分泌杀菌素,如挥发油丁香酚、天竺葵油、肉桂油、柠檬油等,它们可杀灭空气中的细菌,降低疾病的发生率。

山林中的空气含有非常丰富的阴离子(或称负离子,它带有负电荷),它有调节神经系统和促进血液循环的作用,可以改善心肌功能,增加心肌营养,促进人体的新陈代谢,提高人体的免疫能力,它是空气里的“维心素”,大气中的“长寿素”。据检测,城市房屋中,每立方厘米的空间,只有 40~50 个阴离子;郊外旷野里,每立方厘米空间有阴离子 100—200 个;而森林里,每立方厘米空间有阴离子多达 20000 多个。可见风水林的环境保护作用多么大。

除了植物,还应该讲讲动物。植物茂盛,自然大大改善了动物的生存环境,使动物也繁盛,从而使大自然的生态得以平衡。而如果人类的活动过度,则破坏了大自然生态平衡,环境变差,使一些携带病毒的动物的天敌灭绝,结果带病动物的数量增加,失控,产生瘟疫。而以前只在野生动物身上传播的疾病,现在转移到了人的身上,造成了从未见过的瘟疫开始在人群中肆虐。如 SARS、艾滋病、埃博拉病、禽流感等。而生物多样性可以减缓疾病传播,可以使人们发现新的医疗手段,远离可导致疾病的一些生物体和其他物质,另外,通过保持生物多样性来预防那些已经初现端倪的疾病,远比事后再研发疫苗更为经济划算。

阳宅风水林种什么树种也是有讲究的,花草树木各有各的脾气,他们身上的挥发性分泌物,会通过空气、水分传给别的树木。有些分泌物对某些树木生长有利,而对别的树木却会起抑制生长的作用。比如:葡萄的分泌物,桂花树就讨厌;桂花的气味,葡萄也不喜欢。核桃的分泌物,苹果就受不了;扞扞活(接骨木)发出的气味,能让松树落叶枝黄,断子绝孙。

因此,在造林绿化过程中,要特别注意苗木品种的搭配,搭配好了,树木长得旺;搭配不好,成活不了,更谈不上长得旺盛了。

由于信仰风水,中国乡村的绿化树种常呈现出独有的处理和禁忌,如东种桃柳,西种榆,南种梅枣,北种李杏等。尤其喜爱槐树、枣树、桦树、榉树,青竹等。这些树种对改善小气候及环境都不错,当然有些利用谐音,图个吉利。

现在的环境绿化、城市绿化、景区绿化,是风水林的延续。

在城市绿化中,北京喜欢栽中国槐,它不仅以花香、叶绿美化城市,而且阻挡风沙,调节气候,并且具有吸收二氧化硫、氯气等有害气体的特殊功能。槐花含有芦丁,可增强毛细血管韧性。此外,洋槐(即德国槐、刺槐)的作用与中国槐差不多。洋槐花蜜更适合老年人服用。

现在,人们的绿化观念已从室外转到了室内,开始注重室内绿化,改善室内环境条件,促进人的健康长寿。室内绿化跟室外绿化一样,也要注意苗木品种的选择,要选那些有益于人体健康的品种。人的体质的不同,对各种花卉苗木的反应也不一样,因此,每个家庭要根据各人的体质来选养适合自己身体健康的花卉苗木品种?这里讲一些实例:

吊兰、黛粉叶对甲醛、氯、苯等化合物具有较强吸收能力。

芦荟、菊花等可以减少苯对居室的污染。芦荟晚上不但能吸收二氧化碳,放出氧气,还能使室内空气中的负离子浓度增加。

雏菊、万年青等可以有效消除三氯乙烯的污染。

月季、蔷薇等可吸收硫化氢、苯、苯酚和乙醚等有害气体。

虎尾兰、龟背竹、——叶兰等叶片硕大的观叶类植物,能吸收 80% 以上的多种有害气体,可净化空气。

仙人掌、文竹、常青藤、秋海棠等有芳香气味的植物,可以抗菌,净化空气。

丁香、茉莉散发的香味可以使人精神放松,有利于睡眠。但久闻丁香会引起胸闷气喘。

夜来香、锦紫苏、驱蚊草等的气味有驱除蚊蝇的作用。夜来香夜间散发的香味使高血压、心脏病患者感到郁闷。有这些病的人要注意避开。

玫瑰、紫罗兰的花香可以使人精神愉快而振奋。

长春藤、绿萝、元宝树、发财树、黑美人、非洲茉莉、黄金葛、孔雀竹芋、一帆风顺、散尾葵等,可以去除室内的甲醛、苯、氨等物质,效果较好。

用植物净化室内空气要注意几点:

(1) 有害植物如何趋利避害?

夹竹桃全株有毒,含有多量强心甙,中毒后会出现恶心、呕吐、腹泻等症状;

水仙花枝茎含有石蒜碱等成分,中毒后会有呕吐、腹痛等现象;

一品红其白色汁液有毒,人体接触后能引起皮肤红肿,误食后会呕吐,腹痛;

万年青内含草酸和天门冬毒,如果误食可导致口腔、咽喉、食道、胃肠黏膜发生灼伤现象。

(2) 室内摆放过多植物不利于夜间睡眠,因为植物一般夜间放出二氧化碳,对人不利。一般情况下,10 平方米的房间,放两盆 1.5 米高的植物就可以了。不是多多益善,而是过多有害。

4 阴宅风水林

山东曲阜的孔林,是世界上最大的阴宅风水林,也是世界上持续时间最长的阴宅风水

林。它占地 3000 亩，四周筑墙环绕 7 公里，内有古树 20000 余株，柏、桧、柞、榆、槐、楷、朴、枫等各类树木，四时苍翠。“木古千年在，林深五月寒”，茫茫林海，流丹滴翠，景色不一般，为这块墓地增色不少。

陕西乾县的乾陵，是唐高宗李治与女皇武则天合葬的陵墓。上面遍栽柏树，故有“柏城”之称。白居易写了一首《柏床》诗，说是“陵上有老柏，柯叶寒苍苍。朝为风烟树，暮为燕寝床。”可惜，这片阴宅风水林没能保存下来。

陕西黄帝陵，至今仍有——片遮天蔽日的古柏树林，有古柏 61000 多株。其中的“轩辕柏”，高二十多米，胸围十多米，是我国目前发现的最大一棵古柏，已生长了 5000 多年。

陕西勉县定军山的诸葛亮陵园，占地 400 余亩。覆盖着一片茂密的风水林，数日达 10 万株，有许多稀奇古树，如柏树、桂树；古柏生长了 1700 多年，今仅存 22 株。

此外河北清王朝的东陵和西陵，也有大片风水林，且保存较好，现在是著名的旅游胜地。（参阅王伟、陈丽芳著：《揭开风水之谜》，第 124～130 页，福建科学技术出版社，1989）当然也应该清醒地认识到，风水还有它的消极方面。正如王玉德先生在《寻龙点穴——中国古代堪舆术》中讲的：第一，堪舆选择的封闭环境使人保守。第二，“山包屋”（即封闭的环境）不适宜工业发展。若是在这种环境中建化工厂，还会造成厂区空气污染，形成光化学烟雾，对建筑物有很大的腐蚀，并伤害人体。第三，风水禁忌不利于社会改造。第四，厚葬侵占耕地。

对风水的积极方面我们应该发扬，而对风水的消极方面则要批判、抛弃。以与时俱进的态度来看待风水，做到批判地继承，而不是全盘肯定或全盘否定；凡事都有利、弊两个方面，风水也不例外。我们既肯定风水的积极方面，可以为当今社会服务；又指出风水的消极方面，告诉读者不要过于相信风水，更不能迷信风水。要正确看待风水，正确利用风水，把风水中那些不适合现实社会需要的东西抛弃，而发扬那些对现实社会有用的东西。风水学说什么场合都可以用，而是要看具体的对象。上面举的事例就说明了这一点。通过社会实践，从理论上、技术上补充、改正风水学说，让风水学说朝着有利于现实社会的方向发展，这是当代学者研究风水、推动风水学说向前发展的重要任务。

（二）风水与环境因果

环境是以某项中心事物为主体的周围事物，它因中心事物的不同而不同，因此有各种不同的环境。如人类环境、自然环境、社会环境、地理环境、生态环境等。阳宅风水选址与环境有密切的关系，它选择的环境是以人类为主体的外部世界，即人类环境。首先，阳宅风水选址所选择的环境要有利于人类生存、生活，即趋吉；又要避开不利于人类生存、生活的环境，即避凶。这就是阳宅风水选址所要求的生态环境；其次，阳宅风水选址选择的环境要优美，不要奇丑，这就是阳宅风水选址所要求的美学环境；再次，阳宅风水选址选择的环境要让人舒坦、卫生、安全，心理上觉得愉快，避免那种令人感到压抑、郁闷和心灵不安的环境，这就是阳宅风水选址所要求的心理环境。

1 从“五箭之地”说起

宋代郭象在《睽车志》卷六曰：“密县堕门山道友席洞云，筑室于独屹岭瀑水潭侧，慕其清峭高爽，落成甚喜，即迁入，百怪毕见。未及一年，祸变相踵。席（洞云）谒翁（赵三翁，名进，宋宣和年间人），且告之故，翁（赵三翁）曰：得无（你是不是）居（住在）五箭之地乎？席（洞云）曰：地理（即风水）之说多矣，素不闻五箭之说，敢问何谓也？翁（赵三翁）曰：峰巒岭脊，陵首陇背，

土囊之口，直当风门，急如激矢者，名曰风箭；峻溪急流，悬泉泻瀑，冲石走沙，声如雷动，昼夜不息者，名曰水箭；坚刚烁燥，斥卤沙碛，不生草木，不泽水泉，硬铁腥锡，毒虫蚁聚，散若坏壤者，名曰土箭；层崖叠嶂，峻壁巉岩，锐峰峭岫，拔刀攒锷，耸齿露骨，状如浮图者，名曰石箭；长林古木，茂樾丛薄，翳天蔽日，垂萝蔓藤，阴森肃列，如墟墓间者，名曰木箭。五箭之地，射伤居人，皆不可用。要在回环纡抱，气象明邃，形势宽闲，壤肥土沃，泉甘石清，乃为上地。固不必一一泥天星地卦也。子归依我言，去凶就吉，当自无恙。”

这里讲的风、水、土、石、木五箭之地，每一项都是在讲环境问题，告诉人们如何选择适宜居住的环境。涉及气候、水文、土壤、地质地貌、生物等学科内容，反映了阳宅风水学说里面有中国古代生态环境学的内涵，反映了阳宅风水对环境评价与环境选择的科学基础或者说是科学依据。

2 风水与地质环境

风水学说认为，病龙、龙斗之地和龙虎斗争山都不可建筑阳宅，前面已经讲过了。这是人们在选择阳宅地址时必须考虑的地质环境条件之一。此外必须考虑尽量避开可能发生地质灾害的地方，如山崩、地裂、地陷（岩溶地陷）、地震、火山、温泉密布、山体滑坡、泥石流、矿山等地区。《青囊海角经·下集》云：“最忌龙虎斗争山，无首尾乃无主之山，丛冈短岭细小峰堆，或方或圆，虽形势平正，皆为黑道天窍怪穴，慎勿以奇而误用之也。”

杨维增在《周易和住房风水》中，根据风水历史文献，把风水学说中阳宅选址与自然环境归为 14 条：

- (1) 喜气口，忌风口或无风。
- (2) 喜水口得当，忌水门不当。
- (3) 喜抱水和右岸，忌背水和左岸。
- (4) 喜山坡，忌山谷。
- (5) 喜矩形等规整地，忌三角地等不规整地。
- (6) 喜平坦地，忌低洼地。
- (7) 喜主导风向上风区，忌主导风向下风区。
- (8) 喜季风盛风向的左右侧，忌季风盛行风向的上下侧。
- (9) 喜安全区，忌雷电区。
- (10) 喜砂壤土，实土，忌黏土、松土。
- (11) 喜地下水位低，忌地下水位高。
- (12) 喜水土非地方病源，忌水土是地方病源。

关于与地质环境有关的地方病，这里要多讲几句，归纳起来有四项：

① 地方甲状腺肿是因为环境缺碘或环境含碘过高。一般分布在古冰川侵蚀、雨水淋溶和远离海洋的地区。补充碘盐、碘油可预防。

② 克汀病分布在地方性甲状腺肿的严重流行区。

③ 氟中毒（氟斑牙和氟骨症），发生在饮用水氟含量超过 1.0 毫克/升的地区。类型有干旱浓缩型、高氟岩矿型、高氟温泉型、生活燃煤污染型和高氟茶水型。氟骨症是氟中毒的一种严重表现，它是对牙齿、骨骼、神经系统等造成损害导致的。氟中毒轻者牙齿变黄、变黑；重者骨骼变形，严重的导致人瘫痪和死亡。山西省是全国饮水型氟中毒最严重的地区之一，有 66 个病区县，病区人口达到 400 多万。

④克山病和大骨节病，病因是低硒地区，补硒即可预防。因此病流行；在黑龙江省克山县，故名克山病。大骨节病流行于某些山区和半山区。

(13)喜没有地下或地上污水积存或流来，忌有地下或地上污水积存或流来。

(14)喜地下没有放射性污染源，忌地下有放射性污染源。

杨维增的14条归纳，比古人讲的更全面，更有现代社会气息，也更实用。

3 风水与家庭环境

大约在唐、宋时期成书的《黄帝宅经·序》中，即说明了阳宅的重要性，曰：“夫宅者，乃是阴阳之枢纽，人伦之轨模。非夫博物明贤，未能悟斯道也。……凡人所居，无不在宅。虽只大小不等，阴阳有殊；纵然客居一室之中，亦有善恶。……故宅者人之本，人以宅为家，居若安即家代昌吉；若不安即门族衰微。……上之军国，次及州郡县邑，下之村坊署栅，乃至山居，但人所处皆其例焉。”这里讲的不光是民居家庭，还包括国家的中央和地方机构，下至乡村民居，“但人所处皆其例焉”，范围相当宽泛。强调要重视家庭环境，“人以宅为家，居若安即家代昌吉；若不安即门族衰微。”这个道理在全世界都是通用的。书中还进一步指出：“人因宅而立，宅因人得存，人宅相扶，感通天地，故不可独信命也。”这就把人和家庭环境的关系讲得非常清楚了。

接着，书中提出了所谓宅有“五虚”、“五实”的观点，即建什么样的住宅最适合人居住，什么样的住宅不适合人居住。书中写道：“宅有五虚，令人贫耗；五实令人富贵。宅大人少一虚；宅门大内小二虚；墙院不完三虚；并灶不处四虚；宅地多屋少、庭院广五虚。宅小人多一实；宅大门小二实；墙院完全三实；宅小六畜多四实；宅水沟东南流五实。”

建住宅要避免“五虚”，做到“五实”、这“五虚”、“五实”的观点是历代住宅建筑的经验总结，是很有科学价值和实用价值的。这里讲的其实是按人口比例建房问题。不要人口少而住很大的房子，不要在很小的房子开很大的门，不要使庭院残缺，不要把井和灶设在不妥当之处，不要占地多而建房少。当然，这五虚、五实之说，也不能绝对化，要因地制宜，要根据实际情况酌情处理才是正确的。

看住宅优劣，不是单纯从住宅本身来看，还要从周围自然环境整体来看。写道：“宅以形势为身体，以泉水为血脉，以土地为皮肉，以草木为毛发，以舍屋为衣服，以们户为冠带，若得如斯，是事严雅，乃为上吉。”“宅吉即人荣。”这告诉人们，在选择阳宅地址时，要综合考察地形、泉水（河流）、土地（肥沃）、草木（茂盛）、舍屋、门户，力求完美无缺，取得最佳效果。

在现代社会中，家庭环境应该包括衣、食、住、行、用五个方面，每个方面都有值得人们高度关注的地方。如果你不关注它，它会让你的健康、生命得不到安全，人命关天，你还能不注意吗？！

4 风水与环境美学

风水不仅追求环境条件好，也追求环境美。“地有奇巧有丑拙，巧是穴形美且奇，拙是穴形媿且丑。”（《地学简明》）穴形虽丑，但地善也可用。因此，风水追求的环境美实际上是环境善与美的统一。风水追求的环境美，有四个标准：

第一是秀。从外观上看给人的印象应该是秀美，不是丑。比如土色要光滑，草木要茂盛，不犯风吹水劫。盖房屋时，地基要方正，房屋的外形要端肃，气象要豪雄，护从要整齐好看，这才是美。如果高低相差太大，东扯西拉，东盈西缩，看起来就不美。

第二是吉。吉就是美，凶就是丑。气吉则形必秀丽、端庄、圆净，气凶则形必粗顽、削

斜、破碎。《《地理知止》》比如地形上探头、刺面、掀裙都是凶地，自然也是丑地。而玉带、御屏、帝座是吉地，自然也是美地。对水来说有八吉八凶，也就是八美八丑。八美是：一眷，去而回顾；二恋，深聚留恋；三回，回环曲引；四环，绕抱有情；五交，两水交会；六锁，弯曲紧密；七织，之玄如织；八结，众水会渚。八丑是：一穿，穿胸破堂；二割，割脉割脚；三牵，天心直出，牵动土牛；四射，小水直来，形如箭射；五反，形如反弓；六直，来去无情；七斜，斜飞而去；八冲，大水冲来。

第三是变。各种自然因素要有变化才美，无变化、呆板则不美。龙脉要活动曲折，山欲其迎，四山向我。迎则山势动矣。山本静，欲其动，动则气流行于内而不绝也。水本动，欲其静，静则气停蓄于中而不散也。《《青乌经》》

第四是情。风水不外山情水意，若山无情，水无意，则失地理之本旨矣。《《都天宝照经》》朝对要有情，如案山近宜低，远宜高。水要曲折而来，盘桓而去。横水抱穴为弓，绕抱有情。内明堂不可太阔，太阔近乎旷荡，旷荡则不藏风。又不可太狭，太狭则气局促，局促则穴不贵显。

总之要合情合理，要适中。《《囊金》》风水要求整个环境都要面面有情，环水抱山山抱水。要达到这个要求，就要做好十件事：一要五星形体分明；二要坐处旺气丰凝；三要前有捆褥明堂；四要玄武四应分明；五要授受动静相乘；六要合尖界水聚前；七要龙虎高低相应；八要前后案乐亲；九要乘借无差；十要城门关锁。《《地理考索》》

风水有一套美的格局，称为美格。《《都天宝照经》》美格最起码的要求是气蓄，气蓄又要山水环抱，形成封闭式的环境。封闭要求严密，不出现缺口，这样就需要山水多层次环抱，外层为外罗城，中层为龙虎砂，内层为护穴砂。风水学说中的这种美的格局，被中国古代建筑家所吸收，应用到古建筑中去。因此，中国古代建筑的基本形式是由三面或四面的建筑物围成庭院，用墙及回廊连接，形成封闭的空间，既有隔音、挡风及遮阳作用，又可在庭院内栽植花草树木，安设山石盆景，造成宁静的居住环境。这种格式一层套一层，风水称为大聚、小聚。最大的国都要求山水大聚；其次是府州城市，要求山水中聚；民宅最小，也要求山水小聚。庭院建筑就是仿照小聚的格式设计的。按照风水对美学环境的要求，中国古代郡邑地址的选择未有不是大河大溪绕抱的，虽小县市井亦必可通舟楫。《《太阴经》》说：“州、县、京畿地必平，水龙水卫水为城，堂基却在高高处，莫道窝藏是正形。”

这种山水环抱的环境，从自然美学的角度看是很美的，具有很高的审美价值。当你在这种环境中旅游、观赏，甚至居住时，你可以欣赏到大自然四季景色的变换。山里云气状态和烟岚的瞬息万变，山的远、近、正、侧、向、背的不同形态，朝、暮、阴、晴所引起的山色气象的变化，不同地域的山所表现的奇、秀、浑、厚的差异，等等。对水来说，水以山为面，故水得山而媚。有山无水谓之孤，有水无山谓之寡，都不美。只有山光水色巧妙组合，才能使风水美学环境令人神往，就像陶渊明描述桃花源里的梦幻景象。实际上自然环境优美，与人才的成长有关，如王勃在《滕王阁序》里说的，“人杰地灵”、“俊彩星驰”，歌颂了南昌故郡的物华天宝与人才荟萃的盛况。

风水学说还以特殊事物为美，比如说“万绿丛中一点红”就显得格外美；以山为例，大山之中的小山，小山之中的大山，平坦之中的小丘，小丘之中的平坦，都是美的。以山水而论，山多的地方有水，水多的地方有山也是美的。以地形而论，舒旷的地方忽然紧夹，紧夹的地方忽然舒旷也有美的情趣。所谓“山重水复疑无路，柳暗花明又一村”就是这种地形的写

照。依照这种美学观点,风水师在选择居住环境时,主张“众大取其小,众小取其大。众高取其低,众低取其高。坦中取突,突中取坦。圆取其尖,尖取其圆。山多处要水,水多处要山。舒旷处要紧夹,紧夹处要舒旷。刚取其柔,柔取其刚。来者不宜太逼,去者需要回头。山本静,势求动处;水本动,妙在静中。”(《地学简明》)

风水师通过实地考察,知道全国各地的美学环境有地区差异,如平陆高广而少水,山东不如甘肃。甘肃属黄土高原,有些地方一耸十余里,一展数十里,在高原的边缘部位陡峻之处,常微微起伏窝坦。这种地方就是很好的居住环境,比平陆无起伏的地形美。在河东(今山西省)、渭南、河北、河南等地,一望数十里,只要稍微有干河界水及蝉翼细砂交合,就是第一完美的好地方,是很好的居住环境。苏州、杭州一带,有情之水远远来朝,最喜澄聚于前,有屈曲生动横绕之水,这种地方也是居住的好环境。常州、镇江沿长江一带,跟湖南、湖北、江西的平原地区类似,有丘陵起伏,其气稍厚,环境适于居住。总起来看,北方土厚,南方土薄,中间则有厚有薄。北方平原地区与吴楚平原不同,北方水深土实,脉气沉重,地多连冈起伏,分枝劈脉,开帐列襟,亦多与山地相似。北方平原地区重在深取地气,水次之。江南平原长不满十里,广不过千亩,当详其水。水傍脉流,脉随水行,山水配合与北方不同。(《堪舆泄秘》卷四)

风水学说中的这种美学环境思想,还影响到了其他文化领域,如:佛教、诗歌、绘画、古典园林等。

佛教关于环境的美学观点,几乎与风水学说的观点没有两样。《六祖大师缘起外纪》中记载了六祖惠能的环境美学观是:“游境内,山水胜处,辄憩止”,“随流至源口,四顾山水回环,峰峦奇秀,叹曰:宛如西天宝林山也。”

古代诗人笔下的环境美学观点也与风水学说的观点一致,有的诗人甚至借用了风水学说中的名词。如:

陶渊明《归田园居》云:“方宅十余亩,草屋八九间。榆树荫后檐,桃李罗堂前。暖暖远人村,依依墟里烟。狗吠深巷中,鸡鸣桑树颠。”它所描写的居住美学环境就是风水学混中所要求的居住美学环境。

谢灵运《庐山遥寄卢侍御虚舟》云:“庐山秀出南斗傍,屏风九叠云锦张。影设明湖青黛光,金阙前开二峰长。遥见仙人彩云里,手把芙蓉朝玉京……”诗中“屏风九叠”即是借用风水学说中的常用词汇来表现山岭之势。

中国古代山水画不仅在绘画理论上受到风水美学环境思想的影响,而且在环境观上也深受中国古代风水学说的影响。山水画不仅追求山脉的龙势神韵,而且追求环境结构上的靠山、朝山、护卫之山的完整。追求山林拥翠、溪水长流、曲径通幽的优雅情趣。

中国古代的园林艺术跟绘画有共性的地方,都强调“水随山转,山因水活”,以山为园林的骨架,以水为园林的血脉,灵活多样地构建园林空间。这与风水学说所追求的美学环境思想也是一致的。在明代造园著作《园冶》中,其相地、园林布局观点均深受风水美学环境思想的影响。(参阅刘沛林著:《风水——中国人的环境观》,第221~237页,上海三联书店,1995)

5 风水与心理环境

风水所选择的居住环境尤其是墓穴环境,是把自然环境和人的心理作用融合在一起,我们叫它心理环境。人们对所选择的生活居住环境或墓穴环境总是寄予某种希望,有所追求。

比如希望住在此地能升官发财，儿孙相继，人丁康泰多寿，六畜兴旺，等等。选一块坟地则希望荫及子孙，追求富裕生活、这点可以说是迷信，也可以说是心理作用。中国风水术之所以盛行两千多年，其主要原因是心理作用。风水师对某人说你选了一块风水宝地，于是此人在心理上就得到了某种安慰，精神上有了寄托，干起事情来能专心一意去干，不再疑神疑鬼，达到了平衡心理的作用。风水师不主张频繁迁居迁葬，也是这个道理。迁居迁葬过多，精神上的寄托就不稳定，心理上不能保持平衡，于是疑心生暗鬼，思想不集中，干事没劲头、没奔头，自然此人就要走下坡路。由此可见，心理环境在人们心目中占有相当重要的位置。

风水师认为，山水广大，出人度量就宽宏。山水逼窄，出人胸襟狭隘。四山端正，而水清平，出人平易正大。四山岐增而水冲激，出入凶狠乖戾。（《堪舆杂著》）司马头陀说，山形端方则人忠，山形倾侧则人佞。山形柔乱则人淫，山形卑劣则人贼。山形粗猛则人恶，山形瘦薄则人贫。山形粹美则人慈，山形威武则人断。《宝鉴》说，山厚人肥，山瘦人饥，山清人贵，山破人悲，山归人娶，山走人离，山长人勇，山缩人低，山明人达，山暗人迷，山顺人孝，山逆人欺。（《人子须知》引）这就是说，环境对人的性格有明显的影 响。性格是个性心理的内容，因此对人的性格的影响就是对人的心理影响。按说山的形状与人的体态、性格毫无关联，为什么风水师把这两者拉在一起呢？从理论上讲，是受了老子“人法地，地法天”的影响，主张人和天地有密切的关系，因此地形也能影响人。从心理上讲，周围地形环境对人的心理起着潜移默化的作用，人们把地形与社会道德相联系，产生联想，使心理作用更强烈。

风水师将山水形态与社会现象相联系，造成人们对环境寄托某种希望，追求某种目标的心理。如风水师选择水口（即村口）时，就将人丁、财富、官职、人的品德等社会现象与它相联，认为水口狭窄人丁兴旺，左右无砂即使致富了也不长久。青龙砂上起高峰，长子的财富胜过石崇。青龙之山如履杓，罗绮重重着。龙山直出脑生峰，离乡逞英雄。青龙不怕高万丈，虎要弯弓样。主人忠孝家和顺，富贵无穷尽。朱雀之山不怕高，尖利出英豪。展旗卓笔坟前立，家富多官职。（《宝照经》）风水师认为，山的形状像某种东西，就会有一种社会现象与之相对应。不仅阴、阳宅有这种对应效果，而且郡邑也有这种对应效果。比如弋阳（今河南潢川县西）主峰如拍板，其邑多出戏子。常州塔山如葫芦，而邑多名医。福建莆田壶公山如朝笏，而邑多朝贵。（《人子须知》）《葬经》对此说得更明确：福厚之地，雍容不迫。四合周顾，辨其主客。山欲其凝，水欲其澄，山来水回，富贵财丰。山顿水曲，子孙千亿；山走水直，从人寄食。九曲委蛇，准拟沙堤，重重交锁，极品官资。势上形昂，前阔后冈，位至侯王。形止势缩，前案回曲，金谷碧玉。公侯之地，龙马腾起，面对玉圭，小而首锐。宰相之地，绣伊迤，大水洋朝，无极之贵。空阔平夷，生气秀丽。贫贱之地，乱如散钱。这种把地形和官阶紧密相连的说法，当然是毫无根据的迷信。如果真是那么灵，风水师为什么不想尽办法首先占领呢？可见这是风水师故意编出用以骗人钱财的鬼话。不过，当人们相信这种说法以后，自然在心理上会得到某种满足和平衡，即使明知是骗人的话，也愿意接受，愿意花钱。另一方面，当人们居住在美丽的环境中，其感受自然跟居住在丑陋的环境中不一样，心理状态不一样，这不是迷信，而是心理在起作用。因此，我们应该把风水迷信与心理环境作一定程度的区别。

风水对水的要求是聚，聚则渊深停蓄，屈曲活动，弯抱有情，再配上峻秀的山岭，自然环境很美。处在这种环境中，心理上觉得舒畅、安宁。如果水很分散，湍急奔流，直硬冲射，斜飞反挑，住起来自然感觉不舒服。故《都天宝照经》说：“水直朝来最不祥，一条直是一条枪。

两条名为插肋水，三条云是三刑伤。四水射来为四杀，八水名为八杀殃。直来反去拖刀杀，徒流客死少年亡。”这段话虽然有些夸大，但不好的环境对户主的心理产生不良影响却是事实，而且对后代也会产生不良影响。

基于上述原因，风水师们在选择环境时，提出六戒、十不相、三十六怕等是有道理的，并不都是无稽之谈。如《阳宅十书》说，凡宅不居当冲口处，不居寺庙，不近祠、社、窑、冶、官衙，不居草木不生处，不居故军营战地，不居正当水流处，不居山脊冲处，不居大城门口处，不居对狱门处，不居百川口处。廖禹也说，四山高压宅居凶，人口少兴隆。阴幽室塞号天牢，住宅决消条。三阳不照名阴极，妖怪多藏匿。又忌卑下污湿及水冲，宅背凹风射。肋水声潺潺，丧祸自连绵。（《人子须知》引）

总之，风水中存在心理作用是事实，并且有相当大的影响。人们之所以相信风水，心理因素是主要的。因此，风水心理环境所包含的范围也是很宽的，它几乎渗透到风水的全部领域。

六、对古代风水学的评价

（一）对现代城市规划与建筑的启示

在古代风水学中，经常把大地比作人体来考虑各种因素，对此风水中有一句话叫作“相地如相人”。如《玄女青囊海角经》曰“支龙形势，如人之状，然其身一动，则手足自应；将主一出，则群兵必随。”“本身之龙要长远，身体必要端正为上，手足必以相合为佳，长幼必以逊顺为贵，主宾必以迎接为奇。”在这种人、地类同思想的基础上，风水中常据人体的结构将龙脉之真穴分为三种穴，一在头部，二在脐眼，三在阴部，其具体位置是：“上聚之穴，如孩儿头，孩子初生囟门未满，微有窝者，即山顶穴也；中聚之穴，如人之脐，两手即龙虎也；下聚之穴，如人之阴囊，两足即龙虎也。”（清孟浩《雪心赋正解》）在清《六圃沈新先生地学》中即收有一幅以人体之“窍”为原型的风水穴位图，最能形象逼真地体现这种人、地同类的理念。

由于古代风水学的基础是建立在中国传统哲学的阴阳与元气说之上的，所以自然而然的将“天人合一”、“万物一体”的思想作为融贯整个风水学的灵魂。古代中国人很早就发现太阳、月亮及 28 星宿及金木水土火五大行星的运行规律，以及它们同地球昼夜节令变化和灾情间的关系。在古人看来，天地的运动直接与人的生长相关。《履园丛话》说：“人身似一小天地，阴阳五行，四时八节，一身之中皆能运用，”天地是个大宇宙，人身是个小宇宙，人体与宇宙同构。天地分为阴阳，人体亦分阴阳。天地有五星五岳，人体亦有五官、五脏。天分成十天干，表示地球绕太阳转一圈，人亦对应十指。地分为十二地支，表示一年月亮绕地球十二圈，人亦对应十二经筋、十二经别、十二皮部……人的整个经络系统随着时间的先后，年、月、日、时辰，周期性地气血流注，盛衰开合，人应时辰月令，这一切都暗示着我们，人类的出现决不是偶然的，它凝聚着整个宇宙的生命，人体完全是与宇宙相合的，人体之气与宇宙之气以交流的。“天地定位，山泽通气，雷风相薄，水火（不）相射。”“天地与初并生，万物与我为一。”元气在宇宙天地间回荡，气在人体中聚合，人实际上被视为自然生态链的一环，与大自然相比，人是渺小的。人生存中的任何活动要吻合于自然，要取得与天地自然的合谐相处。因此，要避免在不利于人类生存的气息与环境中生活，人的建筑活动就要利于自然的合谐。风水说中用气来解释自然环境，在人与天地自然环境的关系中，只要按照气的运动变化规律，也就是按照自然的秩序，求得与天地和自然万物合谐，就会获得平安与快

乐,从而达到趋吉避凶的目的。风水选址的基本意义就是为人类寻找适当的居地。而藏着天地间生气之地域,即为人类生长繁衍的理想居地。概括地说,风水理论的一切具体措施也就是围绕如何寻生气之凝聚点,如何迎气、纳气、聚气,通过对宇宙天地之气的迎合、引导和顺应,使人体之气与之产生和谐,从而有助于改善居住环境,保证人类的身心健康及后世的昌盛。从这种意上看,风水可以说正是使宇宙之气与人体之气和合的艺术。

风水最重理想环境的选择,而风水的理想环境主要由山和水构成,其中尤以水为生气之源。《水龙经》中说:“穴虽在山,祸福在水。”“夫石为山之骨,土为山之肉,水为山之血脉,草木为山之皮毛,皆血脉之贯通也。”因为石为山之骨,水为山之血脉。山以水为血脉,本身就是有机的。《黄帝宅经》的观点更为明确:“宅以形势为身体,以泉水为血脉,以土地为皮肉,以草木为毛发,以舍屋为衣服,以门户为冠带,若得如斯,是事俨雅,乃为上吉。”这里明显地把宅舍作为大地有机体的一部分,强调建筑与周围环境的和谐,这是风水关于建筑思想的主旨。亦有着非常深厚的哲学底蕴,如《管子·水地篇》说:“水者,地之血气,如筋脉之通流者也,故曰水具材也。”王充《论衡·书虚》说:“天地之有百川也,犹人之有血脉。血脉流动,泛扬动静。”

中国古代建筑受风水影响最大的就是追求一个适宜的大地气场,即对人的生长发育最为有利的外环境。这个环境要山青水秀,风调雨顺。因为有山便有“骨”,有水便能“活”,山水相匹,相得益彰。所以,几乎所有风水环境均讲究山水相配,并按照一定的风水空间结构进行组合。为什么许多风水地能成为人们修心养性、休养生息的理想场所呢?原因在于其山水组合合理,能给人一种幽雅舒适旷神怡的感觉。从这种意义上讲,“地灵人杰”并不是没有道理的。难怪乎人们会孜孜以求地追求合理组合的山水环境。

人类社会在经历工业化和城市化的“大发展”之后,开始对工业化和城市化的后果作总结和反思,发现人类社会的发展越来越摒弃自然、毁坏自然,将人与自然本应和谐的关系推向了反面,并尝到了由此而带来的种种“恶果”,如气候异常、环境污染、缺乏自然情调等等。然而,人毕竟是人,有主观能动性,能自我调控自己,世界各国围绕“人与环境”这一命题采取了种种对策。19世纪末,美国出现了“城市美化运动”,英国出现了“田园城市”的思潮,所有的这一切都反映了人们要求与环境和谐、重归大自然的愿望。“田园城市”一度付诸实践,其思想启迪了不少城市规划学家,大多新的城市设计方案就是从这里受益的。中国在20世纪50年代提出“城乡园林化、绿化”的对策之后,又于1993年2月召开了“中国山水城市讨论会”,钱学森先生指出,21世纪的中国城市应该是集城市园林与城市森林为一体的“山水城市”。规划学家吴良镛先生指出:“中国城市把山水作为城市构图要素,山、水与城市浑然一体,蔚为特色,形成这些特点的背景是中国传统的‘天人合一’的哲学观,并与重视山水构图和城市选址布局的‘风水说’等理论有关。”吴先生独具慧眼,认识到了风水说在中国古代城市选址和山水构图中的重要作用;也启示我们,风水说关于山水空间的有效组合,一定能在“山水城市”的规划建设中发挥积极的作用。

(二)怎样对待风水文化

分析可知,堪舆相宅与《周易》关系甚为密切,它是易文化在某一个方面的延伸和发展,其中既含有较浓重的迷信色彩,同时也包含有人与自然、建筑与环境等不少科学的内涵。因此要客观地、实事求是地分析它的利和弊,将其纠葛相杂的科学和迷信成分予以剥离,并对其进行正确评价。

1 风水相宅术在神秘的外衣下保留了较多的经验相宅法,这是古代人民对建筑环境意识的总结积累,应该予以肯定。对于居住环境,经验相宅法主张重视调查研究,注意体察方法,例如,“山有斜正妍丑,水有朝抱分飞;地有方圆破碎,路有环绕冲射;田塍有向背斜穿,沟渠有迎注濒泄,必皆逐泮体察。”(《阳宅辟谬》)其所定的宜忌条例规范,亦大多浅显合理,为经验所认同。又如《阳宅十书·论居宅外形第一》曰:“凡宅不居草木不生处,不居故军营地,不居正当流水处,不居百川口处。”还有:“凡宅居滋润光泽阳气者吉;干燥无润泽者则凶,凡宅水路桥梁四周交冲不吉。”当论及人与住宅的关系时,敦煌 3865《宅经》说:“宅者,人之本,人者,以宅为家,居若安,即家代昌盛。”《宅经》还认为:“宅有五虚,令人贫耗;宅有五实,令人富贵。”它所指的五虚五实亦是一般民居经验的总结,如五虚为:“宅大人少,一虚;宅门大内小,二虚;院墙不完,三虚;井灶不全,四虚;宅地多屋少,五虚。”诸如此类的“经文”,很显然具有较多的科学性,理应发掘和总结。

2 风水相宅又是精神性很强的文化活动,它通过对环境形、势的体察,以及对房屋方位、大小、形状的思考,丰富了建筑艺术的象征和隐喻意味。黑格尔在《美学》中曾指明建筑具有三种属性:作为适应功能需要的“遮蔽物”的属性;作为一种“美的形象的遮蔽物”属性;作为以自身外在形状“去暗示意义”的象征属性。风水相宅的各种理论和繁复的忌宜规范,开拓了建筑的内涵,使它的暗示和象征更为形象化了,在某种程度上提高了它的艺术旨趣。另外,相宅又能从社会人文意义上对建筑的环境和自身形象进行某种契合性的解释,使它隐喻地表现出一定的潜在价值。上文所举的金陵形势“石头虎踞,钟山龙盘”,即是对环境形象象征意义的体味。

3 我国传统建筑多顺应自然,一般不去轻易改造环境。惟有为了风水上逢凶化吉的需要,才敢于改变建筑环境。因此,堪舆相宅术常常是建筑营造、改造地形的重要依据。当然这种改造包含有不少神秘主义的信条,但却往往具有一定的合理性。似乎古代建筑家很懂得将合理的要求隐藏于风水说教之中。例如明初改建北京城,为了压制元帝国的“王气”,堪舆家提出要在元代宫城主要建筑延春阁的原址上,堆一座大山。于是设计师较科学地利用兴建宫城大量的建设垃圾和挖护城河取出的土方堆筑成一座高 50 余米的土山,这便是景山。在明代,景山称为镇山,即镇前朝帝王之气。又赐名万寿山(景山为清初改名)。景山有五峰,其中峰位置奇佳,不仅处在全城的南北主轴线上,而且恰好位于此轴线的中点,是改建后北京全城的中心。要是没有堪舆的所谓“压王气”说,在京师中央大规模造山改形是不可设想的。建成后的景山正对故宫北门神武门,是宫城北边不可缺少的一道屏障。主峰又为全城的制高点,登顶足以俯瞰全北京,在京师卫戍和防火防灾上,均有很重要的实用价值。将风水与城市规划结合得如此紧密,在一个侧面也反映出堪舆说对地形改造的影响。

4 建筑相宅造址原本是不适宜地将房屋的环境形貌,以及方位、形状、大小等物质性内容,它的使用者(人)之祸福命运等联系在一起。这样,建筑中包含的微弱的社会伦理价值就大大超过了它的实用功利价值。如从《周易》八卦与人的对应关系,相宅术家认为:“坎离震巽为东四宅,少阴少阳之所生也,中长配合而成家。乾坤兑艮为西四宅,太阳太阴之所生也,老少配合而成家”。宅分东四、西四,木数算人亦有东四命、西四命,以配宅法。所谓“命”,即以人的生年甲子配三元之说而得八卦所属,这就将人的命同住宅形,相完全揉在一起了。由经验可知,人的一生经历受到社会中众多因素的制约,其机遇变幻可谓千变万化,实在找不出它

与建筑形相之间存在什么因果关系,硬将两者拉在一起,至多只能得到某种精神和心理上的安慰罢了。对这种迷信内容,古代正直的相宅家早已有所批驳,如《阳宅辟谬》就认为:“地理为形家之言,故其学以形重……今人置形势而专言理气,未免舍本求末,乃其所谓理气者,又不过祸福生诞之诀,已属外谬,近更有乾坤法窍一书,拘文牵义,定一卦分星,其实皆出臆说,是所谓不知而作者也。”实际上,在古代建筑相宅活动中,上述取房屋使用者命宫相关的迷信占断,都要在基本的经验相宅满足的条件下,才会发生作用。例如有关建筑之朝向,经验相宅是依据日光照射、夏季通风等自然条件而定的,因而传统建筑朝向多为南及东南向。而术数相宅则以命宫为宅向的根据,命取决于人的出生年月日时辰,因人而异,若依命决断,则古代住宅之朝向必将千变万化,为了使用的舒适方便,纵使有人命该让宅向西,向北,而实际营造之屋仍然依习惯南向。迷信的占断只能排在经验相宅之后。

(三) 风水学说与周易文化的科学评价

在中国,说起周易和风水,几乎是家喻户晓、人人皆知。然而,直到今天,人们对周易和风水的科学评价,依然是毁誉交加,众说纷纭,莫衷一是。它们的真正价值,却鲜为人知。究其原因,是多方面的。

其一,是因为长期以来人们大都是通过民间打着周易招牌来骗取钱财的算命先生和风水先生的神秘活动,来认识周易和风水的,很少有人有关的历史文献上下功夫。因而,一谈到周易就认为是占卜算命,一谈到风水就认为不过是愚昧迷信。

其二,是由于社会上所存在的落后的生死观、价值观等愚昧迷信的社会思潮,使许多人在阳宅和阴宅(即陵墓)的营造上热衷于不切实际的追求,从而导致了许多负面的社会影响。

其三,是由于面对风水之类复杂的社会历史现象,人们大都习惯于运用“非此即彼”的思维方式来做出绝对的肯定或否定,而很少运用辩证的思维方法来探讨风水学说中的是非曲直。

其四,是由于20世纪20年代以来,在中国教育界建立起来的建筑学专业,大都是以西方的建筑教育体系为蓝本的,主要流行于中国建筑工匠之间的风水学说一直被视为工匠之学,难登大雅之堂,在建筑教育和学术研究中被视为禁地,在建筑历史和建筑理论上难以获得合法地位,即便是在《中国大百科全书·建筑园林城市规划》卷中,都没有“风水”这一条目。

基于上述背景,在近年来国内出版的一些工具书中,对于“风水”一词的解释和评价极不一致。诸如,《辞海》:“风水也叫‘堪舆’。旧中国的一种迷信。”《辞源》:“风水指宅地或坟地的地势、方向等。旧时迷信,据以附会人事吉凶祸福。”《现代汉语词典》修订本:“风水指住宅基地、坟地等的地理形势,如地脉、山水的方向等。迷信的人认为风水好坏可以影响其家族、子孙的盛衰吉凶。”后一种解释,较为明确地将风水本身与人们对待风水的迷信态度区分开来,为人们作进一步的探讨留下了较大的余地。

事实上,风水是披着神秘面纱的中国建筑理论和地理环境理论。对于风水学说,绝对地肯定,盲目地崇拜,会导致迷信,并使人上当受骗,身受其害;绝对地否定,则难以在去其糟粕、取其精华、破除迷信、唤醒民众方面收到应有的实效。对风水学说的科学评价,应作具体的和历史的分析。

第十一讲 理想与现实

——《周易》管理思想发微

《周易》是中国文化史上最古老,也是地位最显要的一部典籍。因为它年代久远,自然对中华传统文化的形成起到了源头活水的作用。因为它地位显要,因而中国传统文化的诸多方面都受到它的影响而与之交融会通。各种学术思想不同程序地受到《周易》学的启迪、促发,形成了一股大易文化之流。这股文化之流“致广大而尽精微”,几乎渗透到古代哲学、史学、文学的各个方面。甚至“旁及天文、地理、乐律、兵法、韵学、算术、以逮方外炉火,皆可摇《易》以为说”。

《周易》的“生生之谓易”与“一阴一阳之谓道”以及以此为基础的象数模式,作为一种在《否》、《泰》、《剥》、《复》中不断追求开放平衡与发展的高层次的动态智慧,成为我中华文化的思想宝库,展示了传统文化迁衍变化的过程,它那深沉的忧患意识以及由此而激发出的“天行健,君子以自强不息”的刚健精神,对我民族精神的形成,产生过深远影响。它那寂然不动,感而遂通,的高深境界,给后来的儒学、道学、佛学都留下了深深的印记。

现代的文化学,人类学告诉我们:世界上每一种文化都体现了民族的本体精神。洞察这一本体精神,乃是关系到该民族继往开来,吐故纳新的根本性前提。大易文化,是我中华民族特有社会历史文化背景下的产物。如上所述,它体现了我们民族的本体精神。因此,当今研究《周易》,对于重新审视我们的传统文化,剖析传统与现实的应力,以更好地建设我们民族新文化,实现民族新精神,实具有重要的现实意义。

一、管理理念

《易经》是殷周之际神职人员进行卜筮预测的经验结晶,反映了先民们认识世界的一种智慧。《易经》蕴含了尔后各种世界观的萌芽,也蕴含了丰富的管理思想。战国时期出现的《易传》(或称《十翼》),开启了易学之滥觞。《易传》不仅将《易经》升华为哲理之书,同时也将其管理思想系统化。随着社会分工的发展,商业和手工业先后从农业中分离出来,《易传》的管理思想亦随之渗透入作坊式的生产管理之中,并逐渐引申为民族特色的企业管理理论。

(一)把握阴阳之道,洞悉中道管理

《易传》将阳爻和阴爻的功能进行了特殊定位。阳为刚,阴为柔;阳代表进取、开创、雄健的方面,阴则代表守成、顺从、固内的方面。二者对立统一,和谐共处。这就是所谓的“天地交泰”,反映了宇宙、自然和谐的本质。

如果说效率是西方近代科学管理的核心的话,那么对系统和谐状态的追求,就是以《周易》为代表的中国传统管理思想的核心。《乾卦·彖传》首先提出了“太和”的观念,认为乾道变化的结果,应是万物各得其宜,刚柔协调互补,整个宇宙大化在一种最高的和谐中生生不已。

“中”就是得其之所适宜,就是“和”。《周易》关于各种不同情境中的吉凶休咎的分析,都以“和”的境界作为最基本的价值参照。

系统的和谐与否,领导者承担着更多的责任。一是由利益分配机制决定的;在领导者意识不到与下属沟通需要的情况下,下属相应地也就缺乏这种沟通的愿望。所以有所谓敬而远之,洁身自好的态度。二是在领导者意识不到这种需要的情况下,他很难接受下属真正不同于自己的感受与意见;下属的弱势地位决定了他通常只能顺应领导的这种心态,所以即使下属有与领导深入沟通的愿望,这种愿望也很难真正实现。

(二)易学的管理理念

企业管理,表面上看是一门应用学科,似乎值得注意的是操作应用层面,这个观点是错误的。大凡一门学科,只要是科学的,就一定是符合规律的。规律是事物和事物之间本质的联系。这种联系可以称为因果联系。管理的最高目标是“保合太和”之“果”,形成这个果的现象就是“因”。而认识因果联系,揭示因果联系便是思维。如前所述,易文化奠定了我们中华民族特有的经验型而非逻辑型的思维方式,它包括四种类型:天人合一的整体思维,寓理于象的形象思维,奉常处变的循环思维,得意忘象的直觉思维。我们的管理思维也离不开这几种基本类型,只是运用在企业管理上更多地体现了企业实际的特色(参阅罗炽:《论易学与中国特色企业管理》,《湖北经济学院学报》,2005年第3期)。这是思维对象不同所决定的。

1 管理的系统思维

《易经》所奠定的天人合一的整体思维,本质上是系统思维,它是世界上最早的系统思维。任何企业都不是孤立的,都有联系。企业与其生态环境是有联系的。企业内部各部门也是有联系的,这些联系便构成了系统。《易传》形象地把人们的管理行为称为“经纶”。“经纶”是治理乱丝的意思。君子要象理乱丝一样去理顺社会,使无序显现出有序来。天道有序,人道也应是有序的。这就体现了人的裁成辅相之功。有序论就是一种系统观。管理的系统思维大致可以概括为三种理论:即管理的整体论或称全局论、过程论、关系论。三者又是相联系的。

一是整体论。《系辞上传》说:“易有太极,是生两仪;两仪生四象,四象生八卦,八卦定吉凶,吉凶生大业。”所谓八卦就是一个系统。而八卦重叠又构成了64个子系统。这个系统是象、数、理的辩证统一。我们运用整体论去观察企业,先看到的是企业的整体有序的系统网络。动力、原料、能原、产品、市场等缺一不可。就一个企业而言,它一方面是社会的一个单位、细胞,同时它自身又是一个小社会。企业的太极是董事会,企业的两仪则是生产任务和企业管理两方面。由决策所派生的生产任务包括产品性质、产量、质量等,这是决策的关键问题,它反过来决定了企业的生存和发展。故生产任务属于阳刚一面,企业的一切活动由它起主导作用。当生产任务确定后,如何科学策划、组织生产、在技术上求精创新,以保证高质量、高效率地完成既定目标,这便是企业管理范围内的问题,它从属于生产任务,故是两仪中阴柔的一面。须知,管理如果不到位,正确的决策便会落空,所以不可忽视。一个生产性企业,一定要开发对路的产品,同时建立完善的管理制度,一主一辅、一刚一柔,刚柔、阴阳相济,才能实现战略决策,把企业保持在正常的良性运营之中。

二是过程论。任何系统都是一个过程,总的宇宙系统也是一个不断生灭的过程。所谓过程或称时期、阶段,它是事物在一定时间和空间中的运动轨迹。所以任何过程都是由发生、发展、完成(或消亡、转化)三个主要阶段构成。任何过程是发展的,或者叫转化。由小到大,由低级到高级,由简单到复杂,在易道叫“生生不已”,日新又日新。过程的结束往往表现为转化,元亨利贞,贞下起元;春夏秋冬,四季循环;兴亡离合,生死轮续等等都是,这就

是《周易》的循环思维。所以任何过程都是循环的。发展就体现在循环中。过程循环,但常道不变,即规律不变。

三是关系论。事物的生存与发展绝不是孤立的现象。任何事物都在关系之中。易学思维就十分注意对关系的认识。《易传》作者认为,《易经》的八卦说就是包牺氏对人与自然的关系的思考而形成的。他仰观天文,俯察地理,观鸟兽生物的性状,近取诸身,远取诸物,从而造作了八卦。八卦的卦象由奇偶符号的错综排列画成,这里有数与象的关系,八卦的称名与指代又有象与理的关系。譬如天、地、雷、风、水、火、山、泽八者之间又有阴阳对立统一关系,相互转化的关系。八卦重叠成六十四卦则又把关系复杂化了。在辩证法看来,事物就处在普遍联系之中。联系构成系统,联系形成过程。天地间最基本的联系是人与自然的联系,叫天人关系。人类社会最基本的联系是人与社会的联系,叫人际关系。社会是由不同的阶级、阶层、集团构成的,本质上还是一种人际联系。

2 管理决策论

决策是企业管理的一个关键环结,对于企业的发展和兴亡具有重要的战略意义。管理决策是建立在科学的管理预测基础之上的。所谓“预测”,是指作为认知主体的人,根据对认知对象所掌握的信息或事实,运用某种方式方法去揭示认知对象的本质的活动。预测对于人们的社会生活、政治生活和经济生活都十分重要。古训云:“宜未雨而绸缪,勿临渴而掘井。”“凡事豫则立,不豫则废。”(《中庸》)《荀子·大略》说:“先虑患,谓之豫,豫则祸不生。”企业管理必须有科学的预测。比如企业的发展趋势走向,产品的研发空间,产品的市场供求等等,都关涉到企业的生死存亡(绝非危言耸听)。所谓“脚踩西瓜皮”是不负责任的说法。大凡有雄心壮志,有长远计划的企业家,都是十分注重预测的。预测论是一种认知方法论。这里有一个关键问题,即预测所采用的方式方法问题。一般作为认识工具的方法有两种:一是逻辑推理的方法,一是经验推断的方法。前者是西方民族所长于的一种传统;以中国为代表的东方民族则习惯于经验推断的认知方法。无论那一种方法,如果不能正确地把握,都会走上歧途。如果说预测是决策的前提和基础,决策则是预测的结果和目的。企业的功能、规模和性质,产品形式和产量,能源、原料来源和市场销售取向等都需要决策。决策正确与否,直接关系到企业的存亡兴废。美国著名经济学家、诺贝尔奖金获得者赫伯特·西蒙曾提出了“管理就是决策”的概念,把决策问题作为管理学研究的核心。

进入决策程序的第一步就是要通过调查研究,并对所获得的信息进行综合分析。至于调研的内容则是由所要决策的内容所决定。对于现代管理系统而言,决策方案的选择还只是决策过程的第一步。以下还有决策方案的实施、反馈、修正、再实施的循环过程。用《易传》的话说,就是根据卦爻辞的历史信息和现实信息进行综合分析,即“观象玩辞”以断吉凶。《系辞传》说:“易有圣人之道四焉:以言者尚其辞;以动者尚其变;以制器者尚其象;以卜筮者尚其占。是以君子将有为也,将有行也,问焉而以言,其受命也如响。”所以决策时要注意“观象玩辞”。“玩”就是玩味、揣摩、推断、求索。把辞与事结合起来从而作出应对性决断。“观象”就能“因象明理”,悟出必然性;“玩辞”就能“率辞揆方”,缘卦象之卦爻辞以审度其行为方式,即决策。

在决策分析过程中,“专家系统”是决策支持系统的重要组成部分。所谓“专家”,即是指决策过程中能运用自己丰富的处事经验进行判断的人。“专家系统”则是指处事经验之集大成,或者称为经验思想库。《周易》之卦爻辞可以称为这种思想库。专家系统决策也可以说是多位有经验的专家进行集体会诊决断。

“崇一尚独，当机决断”是管理决策所必须遵循的又一原则。决策中应该各尽其辞，决策时必须有人拍板。维护决策的权威性对于贯彻决策精神十分重要。有时机会出现了，而且时效性很强，看准了又一时难以履行民主程序，主要责任人便要当机立断。在《易传》叫“君子见几而作”。

决策过程中还有一个原则叫“贞一”原则。《系辞传》说：“天下之动，贞夫一者也。”就是说天下万物万事之运动变化，要遵循一个共同的规律或法则。这一原理用于现代管理，就是要依据不断变化的具体情况，选择最佳方案以符合事物发展变化的规律。这就要求决策者要时刻掌握最新信息，跟踪调查，建立起自身的评价标准和指标体系，以作为选择方案的基础。

一是革故鼎新。管理创新的思想最早萌生于《周易》。《易经》第49“革”卦卦辞说：“巳日乃孚，元、亨、利、贞，悔亡。”是说法巳日虔诚祭祀，得此卦为元、亨、利、贞，是吉卦，没有悔气。革卦的卦象离下兑上。“泽动而上，火动而下”。火焚大泽，必然产生变革要求。又，离火中女居下，而兑泽少女在上，革之《彖传》说：“二女同居，其志不相得，曰革。”二女同性相斥，且少妇压中女，势同水火，故宜其革。《易传》认为，在此情况下应主动进行变革，以解除对立，协和矛盾，促进事物发展。程颐说：

君子观革之象，推日月星辰之迁而以治历数，明四时之序也。夫变易之道，事之至大，理之至明，迹之至著，莫如四时。观四时而顺变革，则与天地合其序矣。（《伊川易传》卷四）

这是说春夏秋冬、暑往寒来最能体现变易之道。君子观四时变易之道，当效法以实行变革。变革的完整含义是改造现实而不是消灭现实。破旧是与立新联系在一起。《序卦传》说：“革物者莫若鼎，故受之以鼎。”《杂卦传》说：“革，去故也；鼎，取新也。”这就是所谓之“革故鼎新。”《彖传》言“革卦”时说“天地革而四时成，汤武革命，顺乎天而应乎人，革之时，大矣哉。”这里肯定了两点，一是“顺天应人”，一是“革之时”，即是说，顺应自然和社会规律，把握变革时机，便能取得成功。企业管理尤其忌讳墨守成规，固步自封，在经验的圈子里梦游。对于以往过时的陈规陋习，要敢于破除，以新的替代旧的。

二是变通趋时。所谓易道，就是变易，是《周易》的本质规定。以变求通、以变求吉、以变求安是《周易》的价值取向。从变的方向而言，可以称为变通趋时。《系辞下传》说：“变通者，趋时者也”趋时即顺应时机，也就是与时俱变，破除阻碍，使事业顺利发展的意思。

企业管理的革故鼎新，也就是本着趋时变通的原则。变的结果一定是新生事物取得肯定地位，而故旧的东西被否定。一个企业组织是一个开放的系统，不是孤立的存在。企业外部环境随着改革开放的深入、加快，正在日新月异地变化。企业内部也由于改革和技术、人才的引进不断发生变化，这就要求管理者适应变化而改变管理观念，重建管理模式，改革管理方法，以求得企业的可持续发展。趋时变通的意义在于：（1）“功业见乎变”。所谓“功业”是指人们改造客观事物的胜利成果，也是人所追求的功利目标，这是儒家经世的要求。《易传》认为，功业因变而兴。何谓变？《易传》谓“刚柔相推而生变化”，又说：“化而裁之谓之变，推而行之谓之通，举而措之天下之民，谓之事业。”这是说，变是事物内部刚柔矛盾运动的结果。人类的变革行为则是裁成天地之道，以改变事物原有的规定性，使之亨通顺利，并以之作为法则，应用于民事。“功业见乎变”是达变的总纲。它启示我们，要干一番事业，必须识时达变。管理者的观念不变，就不能期待有什么实质性的变革。所以达变首先是管理者本身的思想观念达于时代之变。“达变”的本质含义在于“达”，“达”者，通于变化之道也。变非随心所欲地变。变革的原则一是顺天而变。二是应时而变。“变通者，趋时者也”。“乾”卦初九爻说：“潜龙勿用”，是说时机未成熟，不能急躁求变。王船山说：“时之未至，不能先焉。”朱熹说：“时移世易，

变法宜矣。”时机成熟,就应“见几而作”。管理者的魄力就在于此。所谓“时止则止,时行则行,动静不失其时,其道光明。”(《系辞下传》)三是应乎人情而变。应乎人情包含内外两重意思。就内而言,是要根据自身的长处、企业的优势而变,要量力而行。盲目追求时尚,是谓不智。就外而言,就是变革要顺乎民意。古语说:“民之所欲,天必从之。”统治者要懂得民情之可畏。所以说要代表人民群众的根本利益。企业变革要顺乎人情是说要充分考虑企业员工的共同利益要求。(2)“穷、通、变、久”是从哲理的层面讲趋时变革对于国家、企业的必要性、必然性。《周易》的变化观有一个核心内容是否极泰来。《系辞下传》说:“易,穷则变,变则通,通则久”。“穷”指事物发展的极点、尽头。事物发展到了尽头,量的积累已完成,便会发生质的转折。只有变革才能进入良性循环,此之谓“通”,“通”或有“化”的意思,事物发生了变化,便会开始一个新的发展过程,因而能恒久。

三是“日新之谓盛德,生生之谓易”。《周易》并不神秘。《系辞上传》说:

易则易知,简则易从。易知则有亲,易从则有功。有亲则可久,有功则可大。可久则贤人之德,可大则贤人之业。易简而天下之理得矣。天下之理得,而成位乎中矣。

“易”有三义:变易、简易、不易。“不易”是指《周易》之理。易道是不变的,具体的事物则处于永恒的变易之中,是为“变易”。而变易之理却十分简捷,就是阴阳范畴对立统一在一定条件下的相互转化。“易知则有亲”,是从伦理价值而言,要知天尊地卑、贵贱有位之理以处理好君臣、父子、夫妇等亲情关系。“易从”“有功”是说掌握阴阳变化之理便可建功立业,二者之结合便体现了贤人之德业,也成就了他们的事业和地位的中正、久大。

《易经》看似一个封闭的循环系统,其所追求的价值目标则是日新不已,生生不息的盛德。《系辞上传》说:

富有之谓大业;日新之谓盛德;生生之谓易。

此所谓“富有”,并非直指企业家的财富充盈,事业伟大。它的内涵是指易道包罗弘富,易的功能无与伦比,易的适用对象从百姓到圣人君子、仁人智者。自然,企业家也应掌握易道,成为精神的富有者。“日新”是易的生命之基。惟其趋时变革,吐故纳新,日新其德,才能永恒不朽。今日之日月非昨日之明,今日之烛火非昨日之光,所以要求新务实。“生生”是强调发展。社会在发展,企业也在发展,我们希望企业家的企业越做越红火,越做越发达,这样对国家、对社会的回报也会愈丰厚。这就是盛德大业的双赢。

中华易学是管理学大全。自有人类社会以来就有管理,而且随着社会的发展使管理不断完善。中华易学总结了宇宙和人类社会变化发展的规律,也总结了社会管理的经验。从管理学的角度看,易经也是一部神奇的管理学著作,它以极为特殊的逻辑思维,并以这种思维产生的思想为历代统治者,管理者提供了无尽的管理思想、管理原则、管理方式,他们不断从中得到新的启发、新的灵感、新的智慧,它已成为一种取之不尽,用之不竭的精神力量源泉。

易经指出的“万物生生不息”的精神,要求管理者要顺天时、应地利、合人心、势必然,不能静止片面地看问题,要按照万物的内在运动规律去分析、解决问题;易经关于天地间万事万物动极必静,静极必动,物极必反,盛极则衰的思想,要求管理者在管理过程中要坚持必要的平衡性,不走极端,行中庸之道;易经关于事物有序原则,要求管理者掌握每项事物运行序列,处理问题循序渐进,有条不紊分清轻重缓急;易经关于君子“言行正道”的原则,要求管理者在管理实践中,要言之有理,行之有规,动之合法;易经关于“成事于谋”的思想,要求管理者要注重对管理目标、方案的预先谋划;易经关于“趋吉避凶”的思想,要求管理者抓

住吉运的有利时机发展,精心策划,避开风险;易经关于“天人合一”的主导思想,要求管理者在管理全过程中要把握天、地、人三才,天时、地利、人和是保证管理成功的三个最基本的要素,只有使三者有机结合起来,管理才能立于不败之地;易经关于“变易”的思想,要求管理者要按照事物客观变化规律的要求去实现管理目标,一切事物万变不离其宗,管理者在观察处理问题时,要抓住本质和关键环节才能使问题迎刃而解。

我们可以毫不夸张地说:中华易学确实是一部管理学大全。每个管理者都应学习中华易学知识,不断提高自己和管理水平。中华易学的一个基本思想是启示天道、地道、人道,要求人们从整体上看待事物的变化和发展。太极八卦包罗万象,穷尽万物,都是从整体来观察事物的变化或将某一事物的变化放到整体中来审视,万物之间有着不可分割的联系,它们之间的相互联系和相互作用显示着整体运动的特性,哪怕世间多么微小事物的变化,也都是宇宙间整体支持的具体表现形式。管理者必须从整体上,本质上认识事物,把握特点,同时要看到事物的联系性,要系统地而不是孤立地,要统一地而不是单一地观察分析问题,还要从事物的运动变化中去考察事物的整体。对管理目标流域应从全局的角度做出合理的安排,在制定政策、规划时,必须同时考虑到各局部的特点,利益和要求,对每一个局部的任务、权利、责任要做出合理安排,并使其各行其道,各尽其责,更好地发挥它们的总体功能。当前的管理形势是:管理系统由企业向集团转化,管理决策由经验型向科学型转化,管理技术由传统型向高科技转化,管理体制从个人领导为主向集团领导为主转化。中国加入世界贸易组织后,世界范围的经济、科技、文化等方面的往来日趋频繁,世界将成为一个不可分割经济整体,所以,我们的管理更要强化融化整体观念。特别要培训一大批能统揽全局,适应现代管理形势的高素质的管理人才。

管理的核心问题是人。中华易学最基本的观点是:“天人合一”、“天人合德”、“三才一体”,即天时、地利、人和是事业成败的三大要求。人是宇宙的精灵,始终处在天地之间的中心地位。在顺天理,循地命,合民意,要把做人的工作放在首位。现在管理工作的核心是人,管理的一切工作是为了人,而做管理工作又必须依赖于人。正确认识人的本质特性是建立以人为本管理思想的前提。人与其他生物运动的根本区别是人的思维运动,人与动物的根本区别是人有精神意识作高超的智慧,具有认识客观世界、改造客观世界的卓越才能。人是生产力中最活跃、最有决定意义的因素。邓小平同志关于“科学技术是第一生产力”的英明论断,其根据就是人的知识性或智慧性。自然科学是研究物质变换的科学,依赖于人的智能,提高社会生产率;社会科学是研究人际关系的科学;思维科学是研究人精神变换的科学。所以说科学技术的根本就是人的智能开发。而要开发人的智慧就必须抓教育、抓培训,不断提高人的知识水平。中华易学认为:人同世间万事万物有共同性,那就是人从降生的那一刻起,就处在阴阳五行之中,人在终生活中必然要受到阴阳五行的影响。在管理工作中决策者是使科技转化为生产力的关键人物,所以在管理者的选拔中既要重视人的智力、体质、也濯不可忽视人的阴阳五行的构成和组合。中华易学经伏羲先祖开创、又细历代精英充实和发展,已成为我国最优秀的文化遗产,是中国人光辉的哲学思想。是中国思维科学的瑰宝,它涵盖广大,立旨精深,囊括了天、地、人、万象万物的知识精华与基本规律,不仅在现代管理学中运用和发展,而且是其它各种现代科学文化领域取之不尽的宝库。它的思维程式、认知方式、数理模式、悟性蕴涵,造就了我国思维的特质,奠定了中华民族心理的基石,形成了中华文化构成的内核。所以,瑞士哲学家荣格在《易经》英文版日序言中写道:“谈到世界人类唯一的智慧宝库,首推中国的易经。在科学方面,我们所得出的定律,常常

是短命的,或被后来的事实所推翻,唯独中国的易经亘古常新。”遵照江泽民主席关于:“大力弘扬中华民族的优秀历史文化”的精神,对伏羲圣祖开创的中华易学,我们每一位炎黄子孙,特别是高级管理人员,都应珍惜它、学习它、运用它,以推动社会生产力的发展,为新世纪的中华腾飞贡献力量。

《周易》的管理是一种整体的管理观。我们看到,在中国历史上,这种整体和谐观念作为一种管理思想并没有完全实现过。因而《周易》的管理观念和基本原理与封建专制的管理思想体系,在相当深刻的历史意义中是相对立的,却与现管理思想在精神上有种种相能之处。而《周易》本身所包涵的那种富于辩证精神的整体管理观只有在现代社会里才真正有付诸实践的可能性。作为“管理易”具有代表性的学说模型是北京机械管理学院的丁善懿教授提出来的。其要点为:

(一)太极——太极是一元宇宙的两面。不仅宇宙是太极,国家、企业乃至个人都是一体两面的太极整体。在企业中管理者和被管理者相处,产生既相对又互补的运动,此方之进须顾及彼方之退才能形成均衡中和,使企业获得最大效益的目标与重视人类本能的自尊和价值在更高的整体层面(即太极)上相须而进。

(二)两仪——两仪乃生于太极的阴阳两面,阴阳概念可用于很多人类事物,用以表达事物存在和变化的种种并存或对立的关系,其中当然也包括管理。最有效、最符合易理的管理方式,莫过于管理者(设为阳)与被管理者(设为阴)共同参与中道管理。这种管理观念西文称做“中庸”管理,日本人则称之为“拿中间而照顾两端”,这些观念与《周易》“致中和”原理和“安人”概念可以互为阐发。

(三)三才——天、地、人合称三才。管理的思想基础属于“三才”的范畴,强调善用四 M(机械设备、原材料、制造方法和人力劳务,其英文词字首均为 M)资源,尤其是劳务或人力资源的运用。前两者属自然(已经人化了的自然)的方面,后者属于社会和人的方面。管理中自然的因素和社会的因素是不能割裂开来考虑的。此外三才还与管理上三种相关又不相同的要素,即需要、目标和行为相关。

(四)四象——在《周易》中四象为老阳、少阴、少阳、老阴。亦可为四时、四位。在管理中可以理解为观察审度的四种视角和四种时空情境。当管理者面对问题时,要考虑时空变易的四象环境来执“经”、用“权”、达“变”,即要统筹兼顾,握权不离经,考虑内外环境的变易,适时适度和因时因地而制宜。

(五)五行——管理动态必须具备五种职能:计划、组织、人事、指挥和控制。管理幅度原则上五人互助最宜,这种原则特别注重管理的整体系统中的个体教育水平和修养的发展,为管理之“经”;计划、组织、领导和控制的职能属于“权”,是管理过程中的变易部分。

(六)六爻——六爻按时位自下而上,由内而外递增进,合乎管理的基本程度。管理中的一切数据、决策、信息、沟通……是由下而上,由内而外,从基层反映到上层。在管理中高层、中层、基层各居天、人、地爻位。中层(为人位)是第一线管理者,地位十分重要,其管理职能完善与否关乎管理全局。

(七)七政——管理变易的七个准则,其重点顺应自然的变动,合乎自然的节律(周期性循环)或变易有常。

(八)八卦——八卦是整个六十四卦大系统的基本卦,各卦的象数理气变化错综复发,其内容多涉及人类管理活动,因此周易中许多有启发性的卦例是可供现代管理者参考的,如《周易》第七卦《师》、第三十七卦《家人》均提到管理是由管人、理人到安人,形成生生不息

的管理正道。

(九)九宫——九宫为“洛书”九宫宫位,其重点是强调管理的整体环境格局的形成对于管理的重要性。

(十)合十象——“河图”极数为十,不过是举例,实际上包括了无穷无尽的变数,暗示人类管理的发展是一个无穷追求完善的管理境界的过程,这一点体现了易学最基本的精神。在许多《周易》和管理研究者和“管理易”的倡导者和实践者来看,可以说是“殊途而同归”,中西管理思想和原理可以在更高的层面上加以沟通和整合。而这种沟通和整合,正是现代“管理易”的倡导者所致力实现的目标。

开发周易管理理论,掌握周易管理之道,是现代管理者的重要任务。易道之广,囊括一切;易学之深,致理能明;易道之用,可为万事之则。易道显示的管理之道是极为深刻的。其表现为:

(一)阴阳管理之道——《周易》是以阴阳相互转化而阐发万象的。阳统阴,阴顺阳,乃《周易》之主旨。管理者当效法天道,崇尚刚健,阴阳和谐,精于刚柔动静变化作用的法则,精于神机妙算,把握易之大道。

(二)经权管理之道——《周易》论太极,太极讲决策。决策是否正确,取决于管理者是否精于变与不变的法则。管理者要依内外情势的变化而持变易之道,更应掌握经权之道,执经达权,方能有所变又有所不变,通过战术调节,达到战略目标。

(三)交感管理之道——《周易》讲天、地、人相互交感具有广大的意义。如果人与人之间上下交感、左右交感、心心相感,可获吉祥。

(四)中正管理之道——《周易》倡导中庸之道,具有至深的意义。不偏不倚,无过亦无不及即谓中正之道。易道用中,对应统合,融为一体,为管理者的最佳状态。

(五)德行管理之道——《周易》强调,君子以修德,积小以高大。立人、立业、立国均要“存乎德”。德,是管理者的最基本修养之一。只有以德服人,才能使人心悦诚服。

(六)用人管理之道——《周易》强调“求王明,受福也”,要发掘人才,还要使用人才,且用才要得当。此外,还要论功行赏,奖善罚恶,“大君有命,以正功也;小人勿用,必乱邦也”,说明了用人重要性。

(七)为政管理之道——《周易》讲究“君子以正位凝命”,就是说,要在其位,谋取其政。“君子以辩上下,定民志”,为政者应克勤克俭,建立制度,不伤财,不害民,清正廉明,普照四方,以贵下贱,深入民众,这些都是为政的重要内容。

(八)贵谦管理之道——《周易》中明确提出应谦虚的思想。“天道亏盈而益谦,地道变盈而流谦,鬼神害盈而福谦,人道恶盈而好谦,谦尊而光,卑而不可逾,君子之终也”。谦则有益,盈则有害。管理者的贵谦、崇俭的品德是至关重要的。另外,还有安人管理之道、改革管理之道均对现代管理产生着这样或那样的作用。

管理离不开文化,中国的管理当然离不开中国文化,而中国文化是不能离开《周易》的。《周易》蕴藏着极其丰富的管理思想,并被历代管理者所推崇。通过对《周易》与管理的纵向和横向以有交叉的研究,试图使管理者的行为与追求更加趋于圆满和有效。

《周易》蕴含着丰富的管理思想内容,其民本思想,勤政、廉政思想,人才思想、法律思想与和谐思想等显得尤为突出,此处试作阐述。

二、民本思想

《周易》中的民本主义思想也十分突出。“民”字,在《易传》出现 31 次,称“万民”的 3

次。经文不见,都出自传文。《周易》中民与君是相对而言的,如《系辞传下》:“阳一君而二民,君子之道也;阴二君而一民,小人之道也”;民与圣人、先王对话,如《观·象传》:“先王以省方观民设教”;民与君子对话,如《井·象传》:“君子以劳民劝相。”从此可知《易传》的“民”字泛指食人治于人的广大劳动群众。又据《兑·彖传》:“说以先民,民忘其劳。说以犯难,民忘其死,说之大,民劝矣哉”《系辞传下》:“致天下之民”、“使民不倦”、“使民宜之”、“万民以济”,从而确知《周易》的民本主义思想是显而易见的。孔丘所创立的原始儒家,代表着治民者的根本利益,承认并关注民众的生存权,力图使“人”和“民”都能实现“老者安之,朋友信之,少者怀之”(《论语·公治长》),从而能达到一种“上下相安”的和谐境界,为此,最好的办法是“德治”——“道之以德,齐之以礼,有耻且格”(《论语·为政》)。孔丘确乎为治民者构思了最上乘的统治办法。这种为治民者的久远利益设计的思想,构成儒家民本主义的基础。这里从为民、养民、保民、教民、爱民等方面进行探讨。

(一)要保住统治地位,就必须为民谋利益

统治者要维护其统治地位,就必须为民众谋利益。这样就需具备应有的优良品德。比如为民众的利益,一定要闻过即改,见善而作。《益·象传》:“风雷,益。君子以见善则迁,有过则改。”益卦的上卦“巽”为风,下卦为“震”为雷,风愈强烈,雷也愈响亮;雷愈响亮,风也愈急速。风与雷相互助长,使气势增益。君子就应当效法这一精神,见到他人比自己优秀,就要毫不迟疑,像风一般立即追随,即见贤思齐;自己有过失,就应当毫无忌憚,像雷一般果断改过。这样就能得到民众的信任和支持,就可以团结力量,集中意志,成就大事。

君子具备了为民得益,不惜改过的品质,还要谦逊,不居功自傲,节制自己,能与民同患难。《谦》:“九三,劳谦,君子有终吉。”即是说:有功劳而行谦,不要因为给民众做事,就骄傲起来。《谦·九三·象传》说:“劳谦君子,万民服也。”《系辞传上》说:“劳谦,子曰:‘劳而不伐,有功而不德,厚之至也。语以其功下人者也。’”程颐说:“三以阳刚之德而居下体,为众阴所宗,履得其位,为下之上,是上为君所任,下为众所从,有功劳持谦德者也,故曰劳谦。古之人有当之者,周公是也。”(《伊川易传》卷二)君子辛劳而谦逊,最后必然吉祥,也可使万民归心。但是谦虚必须有实质,有功而不骄傲,才是真正谦虚。《周易》同时强调节制自己,不伤财,不害民。《节·彖传》说:“节亨,刚柔分,而刚得中。苦节不可贞,其道穷也。说以行险,当位以节,中正以通。天地节而四时成,节以制度,不伤财,不害民。”这卦强调统治者要进行节制,但过分节制,就会有充塞而行不能。“九五”正当君位,节制天下,具备中正的德性,所以通畅无阻。天地因为节制,四季才能整然有序,循环不已;因而,圣贤之人应当效法天地,建立制度,以节制人的欲望,这样,才能既不浪费,又不伤害人民。“节以制度,不伤财,不害民”,讲的是国家的财政收入支出问题。国家必须量入而出,节制花钱。节制的办法便是制定适当的制度。国家花钱如果没有制度倡导节约,就要伤财,伤财就要加重人民负担,也就伤害了民众。伤财和害民是相联系的,所以孔子说:“节用而爱人。”(《论语·学而》)不害民的同时,还要与民共同分担忧患,《系辞传上》说:“圣人以此洗心,退藏于密,吉凶于民同患”。就是指占筮的吉凶和人民的利害要一致。孔颖达疏曰:“《易》道以示人吉凶,民则亦忧患其吉凶,是与民同其所忧患也”。(《周易注疏》卷十一)

《周易》进一步指出,统治者只有以仁义治理天下,才能更好地维护、巩固其统治。《系辞传下》说:“天地之大德曰生,圣人之大宝曰位,何以守位?曰仁,何以聚人?曰财。理财正辞,禁民为非,曰义。”“天地之大德曰生”,生即仁。天地无心而生养万物,故其大德曰生不曰仁。圣人参天地法天地,全由于他能仁。在天曰生,在圣人曰仁生与仁是一回事。“圣

人之大宝曰位”，“圣人”靠他的地位统治人民，治理天下。“圣人”巩固其统治地位的基本方法是仁，聚拢人民的重要签字径是财。财物乃人所贪爱，不以义调理之则必生纷争，所以“圣人”还要“理财正辞，禁民为非”。“理财”是发展生产以利民生，是谓养民；“正辞”是进行礼教以化民俗，是谓教民。“禁民为非”是“禁约其民为非辟之事，勿使行恶，是谓之义。义，宜也。言以此行之而得其宜也”（孔颖达疏：《周易注疏》卷十二）。即是施之禁令，致之刑罚，以齐其不可教者，是谓齐民。总之，“圣人”治民的办法不外乎仁与义两个方面，而以仁为主，辅之以义，用现代的话讲就是宽猛相济，恩威并用。利民是为政之本，无以利民，不足以为政。而利民非利少数之民或某些人，而是利益全民。《系辞传上》说：“富有之谓大业，日新之谓圣德。”为万民所造的富，才叫做“大业”；又能日新又新，天天求进步，求发展，为民众造更大的福利，民众才会尊之为“大人”。古人造辞用语，亦有其至理。因而，我们知道了，作《易》者的目的归根结底是为统治者治国治民寻求最佳方案。相应地，也提示统治者要对民众施仁与义，爱民、养民，才能更好地维护其统治。

（二）使民众得到实惠，体味生活的乐趣

统治者制定政策，举行大的活动，都要考虑到能否给民众带来实惠。《益·九五》：“有孚惠心，勿问元吉。”九五爻阳刚中正处于尊位，为中实有孚（诚信）之象，下之受君，以惠于心为大，又六二与之相应，故有此说。如此以往，吉利无疑。程颐说：“五，刚阳中正居尊位，又得六二之中正相应……以阳实在中有孚之象也。以九五之德、之才、之位，而中心至诚，在惠益于物，其至善大吉，不问可知。”（《伊川易传》卷三）有力量，有诚意，能对人民布施恩惠，就一定吉祥，人民也必然以诚回报，使统治者也有收获。《既济·九五·象传》说：“东邻杀牛，不如西邻之时也。实受其福，吉大来也。”说明祭祀得福者不在于祭品的丰盛，而在于敬德修善，使人民得到实惠。王弼说：“居既济之时而处尊位，物皆济矣。将何为焉？其所务者，祭祀而已。祭祀之盛莫盛修德，故沼沚之毛，蘋蘩之菜，可羞于鬼神。故黍稷非馨，‘在于合时，不在于丰也’”（《周易注》卷六）。

民众得到了实惠，还要排除他们的忧虑，使其快乐。《兑·彖传》说：“兑，说也。刚中而柔外，说以利贞。是以顺乎天而应乎人。说以先民，民忘其劳；说以犯难，民忘其死；说之大，民劝矣哉。”程颐注释说：“兑之义说。一阴居二阳之上，阴沉于阳，为阳所说也。阳刚居中，中心诚实之象；柔爻在外，接物和柔之象；故为说而能贞也……君子之道，其说于民，如天地之施，感于其心而说服无效……人君之道，以人心说服为本，故圣人赞其大。”（《伊川易传》卷四）虽然圣明的统治者决不会为了取悦于民而行悦之道，但是，只要他在行悦之道的时候，能够顺乎天而应乎人，那么，他必定会“说以先民”，平时就注意使民众饱食、暖衣、养生送死而无遗憾；必定会“说以犯难”，遇到危难，例如战争的时候，依人民说不说，赞成不赞成，成为根据，决定是否打仗。首先是符合民众的心愿，民众就会真正悦服，诚心诚意地服从，人民喜悦了就会不在乎苦劳；其次是能够使民众喜悦地去冒险犯难，他们就不惧怕死亡的危险，也会自己勉励了。所以孔子感叹说：“说之道，多么伟大呀！”

孟子倡导统治者要与民同乐，他说：“为民上而不与民同乐者，亦非也。乐民之乐者，民亦乐其乐；忧民之忧者，民亦忧其忧。乐以天下，忧以天下，然而不王者，未之有也。”（《孟子·梁惠王下》）当然，历代统治者对人民，尽其剥削、搜刮之能事，有几个统治者能真正体恤人民的生死、忧乐呢？正是由于这些原因，历代王朝便频繁更迭，虽然《周易》反映出这种为统治者服务的惠民、乐民思想的确是很精妙的。统治者若稍多一点把民众的利益考虑在内，便会对他的统治是相当有益的。即使有些损夫也可得到统治的稳定。《益·彖传》说：

“益，损上益下，民说无疆。自上下下，其道大光。”统治者能损己之小利益而施惠于民，民众就会无限喜悦。整个统治阶层由上而下都能为人民的利益着想，就会使道义大放光彩，自然对统治者十分有利了。

（三）蓄养兵众，保护人民安全

古人说：“国之大事，在祀与戎。”古代最重大的事情，莫过于养兵和祭祀了。统治者要容纳民意，就必须蓄养兵众，以备战事，保卫国家。《师·象传》说：“君子以容民蓄众。”师卦的形象，是在地下有水，水不流出地外。古代兵农合一，寓兵于农，平时秉耒耜种田，战时执干戈作战。兵与民密不可分。欲蓄众养兵，必须容民保民。朱熹《周易本义》卷五说：“水不外于地，兵不外于民，故能养民则可以得众矣。”战争，都是由争讼演变而发动的，但是战争胜败关系着民众的生命安全，国家的存亡。因此，用兵必须谨慎才是，而且一定要包容民众，在民众当中蓄积力量，并得到民众的广泛支持，才能战无不胜。要容纳民众，决不能虚伪从事，《无妄·象传》说：“天下雷行，物与无妄。先王以茂对时，育万物。”因而，古代帝王效法这一精神，配合季节时序，顺应万物的各自性质，自然而然养育万物。依据此理，就要正视现实，不能虚伪地对待民众，因为虚伪违背天理、人道，民众就不会响应他。同时，立身处事，必须刚正无私，不造作，不逞强，不存非分的奢望，不计较小的得失，当为则为，尽其在我，自己才能心安理得，民众也会自觉地服从。《系辞传下》说：“子曰：危者，安其位者也；亡者，保其存者也；乱者，有其治者也。是故，君子安而不忘危，存而不忘亡，治而不忘乱；是以身安而国家可保也。”为政者应居安思危，居安思亡，居安思乱，随时警惕，才能使国家和人民得到长治久安。亦正如孟子所说：“出则无敌国外患者，国恒亡。然后知生于忧患，而死于安乐也。”（《孟子·告子下》）

蓄养兵从，就是为了保护人民的生命安全，《明夷·象传》说：“君子以莅众，用晦而明。”明夷卦，上卦“坤”是地，下卦“离”是明，光明进入地中，因而光明受到创伤。太阳照万物，光芒过度强烈，则万物逃避，当细小的东西得不到遮蔽时，反而会受到伤害，这就与宽容的德性相违背了。《既济·象传》说：“水在火上，即济。君子以思患而豫防之。”这都包含有保国安民，求防患于未然之用意。凡治国贤相或领兵良将，皆应戒慎恐惧，预作戒备，平时重视国防配备和军事训练以及治安措施，以确保国家之安全，全民之安全。《临·象传》说：“泽上有地，临。君子以教思无穷，容保民无疆。”胡炳文《周易本义通释》说：“不徙曰保民，而曰容民，其度量如坤土之大。”孟子提出：“如有不嗜杀人者，则天下之民皆引领而望之矣。诚如是也，民归之，由水之就下，沛然谁能御之？”接着又说：“保民而王，莫之能御也。”《孟子·梁惠王上》当领导的，就一定要密切联系群众，并以高尚的人格作感召，以威信维护纪律，恩威并济，切不可采取哄骗手段。领导者要充分运用智慧，有知人之明，选贤任能，严于律己，宽于待人，敦厚而不苛刻，始能人人心悦诚服，上下融洽，这样就能有所作为，可成就大事业。

（四）养贤及民，完善民风

《周易》既注重养贤及民，又注意到完善民风、善施教化的重要性。养所涉及的范围很广，正如《颐·彖传》所说：“天地养万物，圣人养贤以及万民。颐之时大矣哉！”同时人以自养，养身修德，都属养的范围。养的问题关键在于能否得正。程颐说：“天地之道，则养育万物。养育万物之道，正而已矣。”（《伊川易传》卷二）《序卦传》说：“不养则不可动，故受之以大过。”没有充足有余的颐养就不能兴动干大事业，所以接着是象征“大为过甚”的《大过》卦。程颐说：“凡物养而后能成，成则能动，动则有过。”（《伊川易传》卷二）从对立面的统一和斗争关系来说，阳刚的发展超过了阴柔，故曰：“大者过也。”天地育万物，圣人养贤人及万

民,也遵循了因时制宜的道理。确实是很伟大呀!“养人”当出于公,必须养德及物。应当运用智慧,使天下得到供养,养育又要依存于常理。《无妄·象传》说:“天下雷行,物与无妄,先五以茂对时,育万物。”意谓雷行必有雨施,万物皆蒙其润。古先王注重时序,使人民配合农时生产,便可获致丰收。又,其六二象辞说:“不耕获,未富也。”意谓不耕种而有收获,其收获也是有限的。反过来说:只要顺应天时,只求耕耘,不计收获,实实在在这就是《无妄》卦的卦理。圣人为颐养万民,并注意节约,尤其为政者应作民众之榜样,不贪饕好食,所谓“大快朵颐”就是浪费。所以《颐·象传》说:“山下有雷,颐。君子以慎言语,节饮食。”又初九象辞说:“观我朵颐,亦不足贵也。”墨子最反对浪费,他提出“节用”和“节葬”的许多见解,就在于要为政者时时体念民众的辛勤和艰难,处处都应节约,以利民为本。孔子认为施政最重要的有三件事,他说:“足食、足兵、足信之矣。”(《论语·颜渊》)可见养民足食,是政治的第一件大事。

养育贤能和万民的同时,还必须移风易俗,观民设教,使劳民劝相,振民育德,进行渐进的改良,也可以稳定社会秩序,巩固统治,达到天下和平的目的。《渐·象传》说:“君子以居贤德善俗。”就是君子应蓄积贤德,渐渐地移风易俗。动静要顺乎自然,才能安全,行动也不会穷困。要提高民众的素质,统治者必须对外观察民情,了解民间疾苦,以便改进自己的领导方式,达到至善。所以《观·象传》说:“先王以省方,观民设教。”李鼎祚《周易集解》卷五引《九家易》说:“风行地上,草木必偃……故以省察四方,观视民俗,而设其教也。言先王德化,光被四表,有不宾之民,不从法令,以五刑加之,以齐德教也。”在移风易俗完善民风过程中还要慰劳民众,并劝其相互帮助。所以《井·象传》说:“劳民劝相。”程颐说:“君子观井之象,法井之德,以劳徕其民,而勤勉以相助之道也。劳徕其民,法井之用也;劝民使相助,法井之施也。”(《伊川易传》卷四)当代人郭杨在《易经求正解》中认为:“劳民劝相”,就是劳民以掘井,井供众人之饮,有劝民互相助养之义。君子应当效法这一精神,鼓励人民勤劳,并互相劝勉协助,以维持并改善生活。进而要振民之心,培育民之德。《蛊·象传》说:“山下有风,蛊。君子以振民育德。”《周易折中》卷十一引沈一贯说:“风遇山而回,物皆扰乱,是为有事之象,君子以振起民心而育其德,作新民也。”要使社会有大的发展,必须要振奋民心,人民都有饱满的精神,高尚的品德,持重的性格,上行下效,社会便会在稳定中发展。

(五)要不断调整政策

《系辞传下》:“神而化之,使民宜之。”指统治者制定、实施的政策要巧妙地加以变化,使人民感到合用。《易传》认为,神农氏死后,黄帝、尧、舜兴起,推广已经改进的统治办法,使人民不感到厌倦。唐孔颖达疏说:“言所以通其变者,欲使神理微妙而变化之,使民各得其宜。”(《周易注疏》卷十二)这反映了生产手段的进步,从而使统治手段也要不断地进行调整。《豫·象传》说:“刑罚清而民服,豫之时大矣哉!”就是指圣人顺乎人情以治天下,则刑罚清明,而无冤狱,人民便会心服,所以豫卦的意义十分重大。即指法律所禁止的,应该正是人民想干的。《周易》讲爱民,但是,若统治者心术不正,人民就不会响应他。所以《系辞传下》说:“危以动,则民不与也;惧以语,则民不应也;无交而求,则民不与也。莫之与,则伤之者至矣。《易》曰:‘莫益之,或击之,立心勿恒,凶。’”冒着险行动,百姓就不会响应,便不参与你的行动;你居心不正,怀着恐惧心理讲话,百姓就绝不会响应;平时对人民无恩无信无情而有求于民,则人民什么也不会给你。这种莫之与的孤家寡人,必然会有人来伤害他。《益·上九》说:“莫益之,或击之,立心勿恒,凶。”讲的正是这种人,损极必益,益极必损。益卦上九,益已致极,故无人益它,只有人伤它,这本是常理,何况它立心无常,岂能无凶!

《周易》从根本上阐释了人生万象的消长盈亏，阴阳具备，刚柔互济，动静合一，时空相配，从矛盾中谋求调和与融通，而不是对立与分割。统治者和民众的关系也是这样，是在对矛盾的调解中而达到和谐，统治者爱护民众，民众就会顺从其统治。如果统治者只以一己的偏见，总是与民众采取敌对的态度，甚至黑白不分，好坏不辩，忽视了调和精神，他必定要被人民抛弃。统治者固然要时刻防止有过错，夕惕若厉，然而更应该扩大自己的胸襟和容人之量，顺民心而应天意。《左传》庄公三十二年记载史嚣说：“国将兴，听于民；将亡，听于神。神，聪明正直而壹者也，依人而行。”这反映了当时人的主体意识在逐渐增强。不但把是听于民还是听于神提高到国家兴亡的高度，而且指出神的意志是随人的意志而转移的。

君子之道突出地表现在统治者和民众的关系上，有了民众，才产生君王。民众是社会的根基、国家的主体，民众的生存应当成为治国的出发点。《易传》深明此理，所以，它极重视妥善处理民众的事情，以求取民众的支持。统治者必须在平时爱护民众，到有大事要动员民众的时候，又必须有成功的把握和周密的计划，这样才能得到民众的拥护。《系辞传上》说：“易则易知，简则易从。易知则有亲，易从则有功。”“易简，而天下之理得矣。”民众的主要问题是生计，统治者首先得爱护他们，让他们生活下去，这是十分简单明白的事情。统治的措施也应当是要而不烦，便于民众接受和实行。这样，抓住了主要的东西，就从根本上使局面稳定了。

《周易》产生的年代距今已有两千多年，它反映了由殷周奴隶制向封建制过渡时期人的价值观念的更新。由奴隶制转变为封建制生产关系，人与人之间的关系必须有一个适应这种变革调整的过程。《观·彖传》说：“大观在上，顺而巽，中正以观天下。”是说九五这个大君在上位还是很可观的，他以中正之位观天下，使在下的臣民能巽顺而为进退。也正因为九五之大君有中正之德，才晓得自己的生存与否，必须要观民心之向背。民心之向背，决定于君道正与不正。由于九五君道中正，所以《彖传》称“一观而化”。即下民被其感化，当然也就消除了进逼之意，从而使九五之大君得以继续生存。这是用天人相合的整体和谐观念来处理阶级关系，说到底，就是要以天道之自然和谐来反馈人道，认清人心与天道相应，君位系于下民。孟子指出：“桀纣之失天下也，失其民也；失其民者，失其心也。是天下有道：得其民，斯得天下也；得其民有道：得其心，斯得民也；得其心有道：所欲与之聚之，所恶勿施，尔也。民之归仁也，犹水之就下，兽之走圯也。”（《孟子·离娄上》）这既是历史经验的总结，又是《周易》哲理所得出的必然结论。

鼓吹以民为本的民本主义是《周易》及整个儒家学派自古迄今一贯的思想，是儒家政治思想中较为感人的部分。中国的民本主义，以商周先秦时代萌芽、出现的民本思想为基础，到秦汉以后形成封建统治阶级的思想体系，成为治国治民之指导思想，在长期的政治实践中，它哺育了古代中国历代的贤明统治者，使他们不同于竭泽而渔的贪官，残民以呈的酷吏，碌碌无为的庸僚，逢迎谄媚的佞臣，不同于暴行逆施的暴君和无所作为的昏君。这些真诚信奉和自觉实践民本主义的贤明统治者，不但在中国历史上开创过“文景之治”、“康乾盛世”等比较安定、繁荣的局面，而且在天灾频仍、民生调弊的年代，在维系国计民生，恢复与发展生产方面，都起过积极的作用；同时，由于他们在统治阶级内部和人民大众中，享有较高的威望，每当外族入侵时，一般都能成为相信“民心可用，民力可恃”的抵抗派代表，为捍卫民族利益作出了贡献。民本主义在古代中国的政治生活中，其作用在于：通过调和阶级矛盾，调整统治阶级的内部关系，限制和“软化”专制暴政，以维护封建专制体制的正常运转，其整个过程，始终以君为本位。中国民本主义，把国家长治久安的希望寄托在崇“德”的

圣君贤相身上,用“德”来约束他们,促使他们成为清官和好皇帝。民本主义尽管与民主主义有质的差别,但它强调国家的基础是“民”,基础巩固,国家才能安定、繁荣。这是一种带有一定人民性的国家学说,它不失为中国传统文化中含有“民主性精华”的部分。尽管不同时代的民本主义所指的“民”范围有所不同,但都强调了“民”对“邦”的重要性,这就与近代民主主义或多或少有其相通之处,因此,在一定意义上,可以把它们作为近代中国人接受西方近代民主思想的基础和衔接点,使其成为近代中国民主思想发生发展的重要思想材料。

三、勤政廉政的思想

古代所说的“勤政、廉政”,实际上就是指努力从事治理国家的事业,能够做到忠于职守,廉洁奉公。勤政、廉政的目的是把自己的国家治理好,就是说让广大人民群众能在一个比较安定的社会环境中生存下去,并求得生产的发展和生活的提高。所以《论语·学而》章说:“道千乘之国,敬事而信,节用而爱人,使民以时。”勤政为民,必须解决自身的腐败问题。贪官污吏的危害是严重的,清除贪官污吏的斗争是复杂的。对当权阶层内出现的腐败现象能否采取严厉的措施,加以限制或消除是决定一个政权能否存在或存在时间长短的关键所在。因此廉政问题自古以来就是统治者必须面对,而且要认真解决的问题。《周易》包含有十分丰富的思想内容,其中有关勤政、廉政的思想,即如何严肃认真地对待工作;如何信实无欺地对待百姓;如何节约费用爱护人民;如何惩除腐败,廉洁奉公等思想内容也非常显明,对这些思想的发掘和研究,势必会大大丰富现代的领导和管理思想。在现代历史条件下,对各级干部,加强同群众联系,勤政为民,廉洁奉公,将会产生一定的积极意义。本人试述之。

(一)《周易》的勤政思想

《周易》的勤政思想表现在为政者要认真从事自己的工作,在其位谋其政,并能团结协作,厚待下属,以贵下贱,深入民众,能做到有错必改,有始有终,止于至善等几个方面。以下分而述之。《礼记·哀公问》记载哀公问:“敢问何谓政?”孔子对曰:“政者,正也,君为正,则百姓从政矣。君之所为,百姓之所从也,君所不为,百姓何从。”所谓“政者”,就是要正确认真地对待自己的工作。勤政首先就要求统治者在其位谋其政。《鼎·彖传》说:“君子以正位凝命。”意谓鼎的形状端正稳重,君子应当效法这一精神以端正稳重的态度,凝聚完成天所赋予的使命。王弼说:“凝者,严整之貌也。鼎者,取新成变者也,革去故而鼎成新。正位者,明尊卑之序也。凝命者,以成教命之严也。”(《周易注》卷五)元代王申之《大易辑说》卷七说:“鼎之形端而正,鼎之体镇而重。君子取其端正之象,以正其所居之天位,使之愈久而愈安。取其镇重之象,以凝其所受之天命,使之愈久而愈固。”《履·彖传》:“刚中正,履帝位而不疚,光明也。”这一卦的“九五”阳爻阳位得正位居上卦中央,在至尊的位置,所以走上帝位,内心也不会愧疚,因为已具备了光明的德行。《象传》说:“上天下泽”,谓高低之位是自然之理,推及人事,即在什么位置上就要履行什么样的职责。《履·彖传》说:“君子以辨上下,定民志。”天在上,泽在下,是宇宙的正理,人也必须履行这种责任;君子应当明辨这一上下的分际,以使民心安定。北宋程颐说:“上下之分明,然后民志有定。民志定,然后可以言治。”“古之时公卿大夫而下,位各称其德,终身居之,得其分也”;“农工商贾,勤其事而所享有限,故皆有定志而天下之心可一。”(《伊川易传》卷一)《艮·彖传》说:“君子以思不出其位。”程颐说:“君子观艮止之象,而思安所止,不出其位也。位者,所处之分也。万事各有其所。得其所则止而安,若当行而止,当速而久,或过、或不及,皆出其位也,况逾分非据乎?”(《伊川易传》卷四)亦谓君子应当效法艮卦稳重而静止不动的意蕴,在其应停止处停止,思

考及行动都不可超越本分以外。

统治者还要厚待下属，精诚团结，以贵下贱，止于至善。《剥·象传》：“山附于地，剥；上以厚下，安宅。”这一卦是说，山附着于地。山本来高耸在地上，因为土剥落，才附着于地，所以象征剥落。在上者，应当领悟这一道理，以敦厚对待在下者，本身的地位才能安泰。人君观剥之象，施诸政治，应该厚待下属，恩加百姓，如此方可“安宅”，巩固统治。《损·象传》说：“损，损下益上，其道上行。损而有孚，元吉无咎可贞，利有攸往。”损之道自下而上行，下损上亦损，民损君亦损。万勿以为损民可以益君。损有时是必要的，但必须“损而有孚”，得到民众的信任、拥护。损而失时失度，则必动摇统治者的根本利益。

为政者不仅要厚待下属，还要精诚团结，相得益彰。《豫·九四》：“九四，由豫，大有得，勿疑；明盍簪。”“九四”是这一卦惟一的阳爻，“四”又是大臣的地位，与上下各阴爻呼应，成为朋友、同志；更得“六五”君王的信任，成为安和乐利的中心人物，所以大有所得。然而，“六五”柔弱，重责的大任寄托在他一人身上，必须诚信，不可猜疑，同志才会前来聚合，得到协助。这一爻，说明为政者必须诚信，精诚团结，才有安乐。所以程颐也说：“大有得，言得大行其志，以致天下之豫也。”（《伊川易传》卷二）《中孚·九五·象传》说：“九五，有孚挛如，无咎。”“挛如”是相互携手。“九五”在上卦得中，阳刚充实，具备心中诚信的“中孚”德性，又在尊位，成为这一卦的主体。在下方，又有同样具备中孚德性的“九二”，成为携手并肩的同志。正如《象传》所说，地位正当，所以无咎。这一爻说明只有彼此诚信，才能相得益彰。清李光地《周易折中》卷八引胡瑗说：“居尊而有中正之德，是有至诚至信之心，发之于内而交于下，以挛天下之心，上下内外，皆以诚信相通，是得为君之道，何咎之有？”

同时，为政者还要以贵下贱，深入民众。《屯·初九·象传》说：“以贵下贱，大得民也。”孔颖达《周易注疏》卷二说：“贵，谓阳也。贱，谓阴也。言初九之阳在三阴之下，是以贵下贱。屯难之世，民思其主之时，既能以贵下贱，所以大得民心也。”为政者只要志向、行为纯正，只要不高高在上，能够与基层群众亲近，就可以大得民心，获得拥戴。这正是孟子所说的，“贤者以其昭昭使人昭昭”。（《孟子·尽心下》）也正如老子所强调的：“圣人之欲上民也，必以其言下之；欲先民也，必以其身后之。故居上而民弗重也，居前而民弗害也。天下皆乐推而弗厌也。”（《老子·六十六章》）意思是说，要想统治民众，必须用言辞对他们表示谦虚；要想领导民众，必须先把自己放在民众之后。因此，圣人在民众之上，而民众不感到受压迫，走在民众前头，而人民不感到是一种灾害。因此天下人喜欢推崇他而不憎恶他。

为政者还必须做到有错必改，不要以有德自居，而且能总结经验，止于至善。《既济·六四》“濡有衣袽，终日戒。”意指布帛可以成衣，亦可为擦布，比喻事物之间是可以相互转化的。李鼎祚说：“卢氏曰：濡者，布帛端磨之识也。袽者，残布帛可试器物也。濡有为衣袽之道也。四处明暗之际，贵贱无恒，犹或为衣或为袽也。”（《周易集解》卷十二）六四柔爻柔位，具备凡事细心，设想周到的性格，正如《象传》说的，思患便能够预防。《象传》曰：“终日戒，有所疑也。”即指在既济的时刻，应当经常疑惧灾祸的来临，必须终日戒备，以策安全。同时，也告诫为政者成功不可自满，更应当戒慎恐惧，时刻戒慎恐惧，时刻戒备。《夬·象传》：“君子以施禄及下，居德则忌。”“君主”既要有恩泽于天下，又要立约以防禁臣民自居怠慢。魏王弼说：“泽上于天，必来下润，施禄及下之义也。夬者，明法而决断之象也。忌，禁也。法明断严，不可以慢，故居德以明禁也。”（《伊川易传》卷三）君子应当效法这一精神，将恩泽施于在下的人民，但不可因此就以为有了恩德，因为一切的恩泽，都并非个人力量所能及。同时，为政者要总结经验，止于至善。《小畜·初九》：“初九，复自道，何其咎，吉。”王弼说：

“处乾之始，以升巽，初四为己应，不距己者也，以阳升阴，复自其道，顺而无违。”（《周易注》卷一）初九以阳居阳，位居最下，为阳所畜，今自知不宜急躁冒进，乃潜伏于下，复其本位。只有认真总结经验，慎重行事，哪里还会有什么错呢？没有过错便是吉。如《大畜·象传》说：“君子以多识前言往行，以畜其德。”意谓多学习前人（圣贤）言行，以不断增进其道德修养。再如《艮·上九·象传》说：“敦艮之吉，以厚终也。”“敦艮”，意谓上九能上于终，因而止的更加敦厚笃实而获吉。程颐释“敦艮”说：“居止之极，故不过而为敦”，“上九能敦于终，止道之至善，所以吉也。”“上九”是艮卦的最上方的阳爻，亦即止的终极，一切都到此终止，更加要谨慎敦厚。人的操守，到了晚年容易堕落，所以最后的坚持最重要，也最吉祥，这样才能止于至善。本来，大畜卦，小畜卦，也有止的含义，但都是强制的停止；而艮卦，则是自发的停止。昭示为政者要止于至善，必须始终如一，尤其最后的坚持更加重要。

（二）《周易》的廉政思想

《周易》的廉政思想在于它要求统治者清政廉明，普照四方；通过民意，反省自身；克勤克俭，建立制度，节制欲望，不伤财，不害民；及时清除隐患，转变工作作风等几个方面。《周易》中包含这些思想的卦、爻很多，下面举些例子以略述之。

为政者要清政廉明，普照四方，在《离》卦中有突出表述。《离·象传》：“明两作，离。大人以继明照于四方。”“明两作”，意谓光明连续兴起，象征圣人相继出现。郑玄《郑氏周易》卷上说：“大人以继明照于四方”；“作，起也。明两者，取君明，上下以明德相承，其于天下之事，无不见也。”大人，圣人贤者，天子诸侯之称谓。继明，持续不断的光明。孔颖达说：“继续其明，乃得照于四方。若明不继续，则不得久为照临。”（《周易注疏》卷五）全句意思是大人观离卦“明两作”之象，欲不断地施用“明德”于天下。“大人观离相继之象，以世继其明德，照临于四方。”（《伊川易传》卷二）伟大的人物，应当效法这一精神，以继续不断、光明磊落的态度，影响他人，并使这种精神照耀四方。

西周时专门设立了小宰这一官职，作为大宰的副手，掌管监察工作，相当于后世御史中丞之职，并直接负有经济监察权，管理监督官吏，注重效能和廉政，讲求廉洁奉公。同时，还创用了采诗制度讽谏官吏的腐化，即所谓“观民风，以化成天下”。以此来调控施政得失。当时，通过作诗、诵诗这种舆论媒介，实际上成为劝告统治者不可过于奢侈腐化的监督手段，在一定程度上起到了节制官吏，立廉洁统治的作用。《周易》中也有我处提到通过民意，反省自身，改善统治方法。如《观·九五·象传》说：“观我生，观民也。”九五爻为观卦这主，己无德则人不观，故常需自观。君为民之主，君自观，即观其治民之道。孔颖达疏说：“观民以观我，故观我即观民也。”（《周易注疏》卷四）程颐说：“我生，也于己者。人君欲观己之施为善否，当观于民。民俗善则政化善也。王弼云：观民以己之道，是也。”（《伊川易传》卷二）意思是说，民之风俗德行均由我所出我所生。观影可以知表，观流可以知源。欲观为知者的德行如何，观民之德行如何就行了。说明统治者应当时刻观察自己的作为，检讨反省。

西周时以“廉”为要务的官吏设置及讽谏诗的流播，加上周初周公的敬天保民思想，在《周易》一书里体现为以民为本，从民出发设计政治统治，所以它一则强调统治者的自我控制，一则强调统治者对民务须谨慎宽宏。统治者自我控制，莫过于迷途知返，有过勿惮改。《复·上六·象传》说：“迷复之凶，反君道也。”迷而能复，是君道，为人君者最大的问题是迷复，故迷而不复，是违反为君者之道的。《益·象传》说：“君子以见善则迁，有过则改。”人君若在知返和改过上富于自制能力，谨而慎之，则与民的关系处置必亦得当。“君子得舆，民所载也。”（《剥·上九·象传》）如果统治者在天下剥极之时，政情有所转机，那是因为它的

政治顺天应民,受到民的拥护和支持的缘故。人君欲自制有效,务必严于修物,做到“反身修德”(《蹇·象传》)、“恐惧修身”(《震·象传》)、“永终知敝”(《归妹·象传》)、“思患而豫防之。”(《既济·象传》)孟子主张统治者要“施仁政于民,省刑罚,薄税敛,深耕易耨。”(《孟子·梁惠王上》)他深刻地指出:“桀纣之失天下也,失其民也。失其民者,失其心也。得天下有道,得其民斯得天下矣。得其民有道,得其心斯得其民矣。”(《孟子·离娄上》)孟子告诫为民君师者,要做到“乐民之乐”,“忧民之忧”,才能“保民而王”。

为政者要克勤克俭,建立制度,节制欲望,不伤财不害民,加强廉政建设。《节·彖传》:“说以行险,当位以节,中正以通。天地节而四时成,节以制度,不伤财,不害民。”“说”即悦。“悦以行险”指悦则知有节,能遇险而止。汉虞翻说:“兑说,坎险。”(李鼎祚《周易集解》卷十二)孔颖达疏:“行险以说则为节。”(《周易注疏》卷十)人遇艰险,欣悦地自动停止为节之义。“当位以节”,指四、五两爻阴阳得位。此名犹说居位妥当就能自觉有所节制。程颐说:“五居尊,当位也;在泽上,有节也,当位而以节,主节者也。”(《伊川易传》卷四)“中正以通”,指九五爻居中得正。意即处中守正而行事必将畅通。程颐也说:“处得中正,节而能通也,中正则通,过则苦也。”(《伊川易传》卷四)“天地节而时成”,指天地有所节度,一年四季得以形成。来知德说:“天地有节,则分至启闭,晦朔玄望,四时不差,而岁功成矣。”(《易经来注图解》卷十二)“节以制度,不伤财,不害民。”意思是君主以典章制度为节制,就能不浪费资财,不残害百姓。孔颖达疏:“王者以制度为节,使用之有道,役之有时,则不伤财不害民也。”(《周易注疏》卷十)总之,当为政者看到目标,未免会产生盲目突进的想法,不过,一旦遇到危险,就会停下来;因而悦与险成为节制的意思。“九五正当君位,节制天下,具备中正的德行,所以畅通无阻。天地因为节制,四季才能整然有序,循环不已;因而圣贤应效法天地,建立制度,以节制为政者的无穷欲望;这样,才能既不浪费,又不伤害民众。再如《艮·彖传》说:“艮,止也。时止则止,时行则行,动静不失其时,其道光明,艮其止,止其所也,上下敌应,不相与也,是以下获其身,行其庭,不见其人,无咎也。”时要求止于止,就止于止。时要求止于行,就止于行。程颐说:“艮为止,止之道唯其时。行止动静不以时,则妄也。不失其时,则顺理而合义。在物为理,处物为义,动静合理义,不失其时也,乃其道之光明也。”(《伊川易传》卷四)就是说为政者应当止的时候止,应该行的时候行,动静不失时机,前途必然光明。艮卦所说的止,是要在应当停止处停止,《大学》说“止于至善。”孔子说:“于止知其止所。”亦即,君止于仁,臣止于敬,子止于孝,父止于慈,人与人之间止于信;这一卦,上下卦形相同,阳爻与阳爻,阴爻与阴爻,都相互敌对,不能相应;所以是一种忘我的境界。

历代统治者对于渎职的贪赃枉法的官员均采取严厉的打击措施。《周易》中提出了及时清除隐患,转变工作作风,兴利除弊的思想。如《夬》说:“夬,扬于王庭,孚号,有厉,靠自邑,不利即戎,利有攸往。”“扬于王庭”是说:君子之道,显行于朝庭。夬卦上一阴,下五阳,为阳盛阴衰之象,引为君子之道盛,小人之道消,故有此说。孔颖达说:“‘扬于王庭’者,明行决断之法,夬以刚决柔。施之于人,则是君子决小人也。王庭,是百官所在之处。以君子决小人,故可以显然发扬决断之事于王者之庭,示公正而无私隐也。”(《周易注疏》卷七)程颐说:“小人方盛之时,君子之道未胜,安能显然以正道决去之,故含晦俟时,渐图消之道。今既小人衰微,君子道盛,当显行之于公朝,使人明知善恶,故云扬于王庭。”(《伊川易传》卷三)这一卦阳盛,象征君子势力强大,仅有少数的小人,有待驱除。但仍应在朝庭上,先宣告他们的罪状,然后以诚信号召群众,合力将小人排除。不过,小人诡计多端,仍然会有危险,不可掉以轻心。所以,首先应告知自己领地的人,先获得他们的支持,不可立即动用武力,

这样进行才会有利，亦即，本身应有完全准备，然后才可以行动。

《周易》又告诫为政者不要沉湎于淫乐之中，必须转变作风，坚守正道，才能达到长治久安。《豫·上六》：“上六，冥豫，成有渝，无咎。”“冥豫”即逸乐至昏。上六爻处卦之终，且当位，为极享其豫，然已至穷途末路，故称之。王弼说：“处动豫之极，极豫尽乐，故至于冥豫成也。过豫不已，何可长乎？”（《周易注》卷二）就是说，冥豫是沉溺于逸乐，昏迷而不知返。上六在豫终之时，沉溺于逸乐，其冥豫已成，凶将至矣，但若能有所改变，尚可无咎。总之，若执政者只知高高在上，沉溺在昏天黑地的安乐中，又怎样统治长久呢？这一爻，强调乐极生悲，应有行动，时时求变，才可以保持长久。当职位发生变化时，不可愤慨，仍然要坚持正道，使自己的主张有所变通，执行政策，应以民众的利益为依归，变通而不违背原则，所以，《随·初九·象传》说：“官有渝，从正吉也。”

一个国家的最大利益是安定，最大的祸患是动乱。要求得安定，必须有一支精明强干，乐于奉献，勤于职守，奉公廉洁的官吏集团。所以，在《周易》中多处告诫，劝导为政者如何去勤政、廉政，如何做才能保持社会的长治久安。圣明贤人，如三皇五帝，他们之所以能够创立功业，扬名后世，是因为他们能替天下兴利除害。他们所做的事情不一定相同，但努力于兴利除害是一致的。因此，《管子·正世》说：“夫利莫大于治，害莫大于乱。夫五帝三王所以成功立名显于后世者，以为天下致利除害也。事行不必同，所务一也。”

（三）怎样才能做到勤政廉政呢？

西周初建，就强调实行勤政、廉政制度，以周公旦为首的一批杰出政治家，深知商亡的教训，因而十分重视勤于政事、廉政爱民，主张“惟乃丕显考文王，克明德慎罚，不敢侮齔，庸庸，祗祗，威威显民。”（《尚书·康诰》）为此创立礼乐典章和法制。《周易·旅·象传》也说：“君子以明慎用刑，而不留狱。”他们认为要想保持国运的长治久安就必须顺天意、重民情，天子和官吏都要廉洁奉公，爱护百姓如同保护自己的幼儿一样，即所谓“若保赤子”（《尚书·康诰》）；关心民间疾苦就像关心自己的疾病一样，即所谓“恫矜乃身”。实行勤政、廉政，首先要加强官吏教育，使他们知稼穡之艰难。同时在法制上，要求官吏公正无私，倘敢贪赃枉法，则严惩不贷。孔子也十分赞赏子产的“宽猛相济”（《左传》昭公二十年）和主张推行“一张一弛”（《礼记·杂记下》）的文武之道，则是明载经传的。《周易》强调勤政、廉政，多处告诫执政者勿贪婪，不要因小失大；要保持气节，不可同流合污；要不断调整政策，并进行改革，治理自身的腐败问题。进行改革过程中，要合乎规律，慎重而行，这样做才能达到国治民安。

《周易》告诫为政者勿贪婪，不要因小失大。如《益·上九》：“上九，莫益之，或击之，立心勿恒，凶。”“上九”阳刚，已经达到益卦的极点，贪得无厌，只知道要求他人奉献，以致没有人再理睬他；甚至引起愤怒，遭到攻击。《系辞传》说，在危险时采取行动，人民不会参与，在疑慎中说话，人民不会响应；彼此意志不能沟通，而有所要求，人民不会给以支持；人民不予支持，伤害就要来临了！《益·上九》这一爻，主要告诫为政者不可贪得无厌。再如，《晋·九四》：“九四，晋如鼫鼠，贞厉。”“鼫鼠”即硕鼠，偷吃、损害作物的野鼠。“九四”阳爻阴位，离开中位，不中不正，却晋升到高位；由于缺乏道德，地位高反而更加贪婪，就像田间的野鼠。这一爻，说明为政者不可倖进，不可贪得无厌。贪得无厌，必然会因小失大。

为政者要保持气节，不同流合污。《明夷·初九·象传》说：“君子于行，义不食也。”又“六五，箕子之明夷，利贞。”象曰：“箕子之贞，明不息也。”“君子之行，义不食也。”即君子外出，由于对方不正当，所以不接受他的食物。说明在正义被残害的苦难时期，唯有退避韬光养晦以自保。“六五，箕子之明夷，利贞。”是说在最黑暗的时期，像箕子那样，能不失其坚

贞，能明辨是非，坚持正义。《象传》是说：箕子的固守正义，光明便不可熄灭。这一爻，说明愈在黑暗的时刻，愈应当坚持正义，明辨是非。《大壮·象传》说：“君子以非礼弗履。”君子应当效法“大壮”精神，从事轰轰烈烈的壮大事业。但君子的强大，不在于胜过他人，而在于克制自己；克制自己，就必须实践礼仪。所以，不合乎礼仪的事，就不可以做。《老子》说：“自胜者强”；《论语·颜渊》中，孔子也说：“克己复礼为仁”，又进一步阐释：“非礼勿视，非礼勿言，非礼勿动。”可以说是对这一卦的恰切注释。孔子希望统治者对人民应做到“欲而不食，泰而不骄，惠而不费，威而不猛”，被统治者则要做到：“劳而无怨”。（《论语·尧曰》）

《系辞传下》曰：“天地之大德曰生，圣人之大宝曰位，何以守位曰仁，何以聚人曰财。理财正辞，禁民为非曰义。”这段文字，从阴阳争胜负的不断变化中提出了政权建设的重要性。政权建设的核心是通过经济和政治上的管理措施，以争得民心，从而稳定大局以巩固现存的秩序。这就是说，要“理财正辞”，不可贪得无厌而失掉民心，经纶治国应该轻徭薄赋，确立以民为立国之本。行仁政，施礼义则能得到民众拥戴；若不行仁政，其受害不可胜言。孟子说：“三代之得天下也，以仁；其失天下也，以不仁。国之所以兴废存亡者，亦然。天子不仁，不保四海；诸侯不仁，不保社稷；卿大夫不仁，不保宗庙；士庶人不仁，不保四体。”（《孟子·离娄上》）王政的施行除以德化民，以仁爱民外，更要省刑罚，薄税敛，不扰民，轻减税赋，不夺民时，使之安居乐业，从事生产，以免父母冻馁，妻子离散，人民当可为国效死尽忠，无往而不利。孟子要求统治者能“乐民之乐者，民亦乐其乐；忧民之忧者，民亦忧其忧，乐以天下，忧以天下，然而不王者，未之有也。”（《孟子·梁惠王下》）孟子要求国君与民同乐，实际上是对国君腐朽生活的一种限制，对人民生活加以关心，从而达到缓和日益尖锐的阶级矛盾。故孟子又提出“诸侯之宝三：土地、人民、政事”（《孟子·尽心下》）的思想作为对其政治思想的概括。所谓“政事”即是好的行政管理。亦即能够勤政、廉政。孟子的阐述实际上是发展了《周易》的勤政廉政思想。

勤政就要不断调整政策，以适应社会发展的需要，廉政就是要解决自身的腐败问题，如此就必须通过改革，但改革要合乎规律，慎重而行。《革·彖传》说：“天地革而四时成，汤武革命，顺乎天而应乎人，革之时大矣哉！”一切改革，应当依循大自然的法则进行，天地由变革形成四季的变化，化育万物；殷汤王、周武王革命，依顺天时，因应民心，是势所必然的行动。以上“顺天应人”这句话，成为后世革命常用的口号。孟子又说：“天子受天命而成为天子，但天命的有无，则显示在民心的向背上，违反民心的天子，就丧失了天命，必然被民心所归的新受命者打倒。”《周易》革卦提出的革命思想亦属孔子，并成为儒家政治主张的重要组成部分。

《周易》言及改革的问题时，《蛊》卦讲事情积久弊坏而成蛊时，人们如何治蛊的道理。《随》卦倒转，成为《蛊》卦，彼此是“综卦”，随和容易同流合污，以致腐败；腐败就需要革新，革新就需要随和众利，两者交互为用。腐败的本身，则包藏有元始与亨通，演变的结果，天下又会重建秩序。治蛊的问题放在国家大事上就是改革。《蛊·彖传》卦说：“彖曰：蛊，刚上而柔下，而止，蛊。蛊元亨而天下治也。利涉大川，往有事也。先甲三日，后甲三日，终则有始，天行也。”事物积渐不通，久而生事叫做蛊。物极必反，积渐不通达于极点，终将导致大亨大通。就国家社会来说，乱是治的根源，蛊是飭的前提。既乱之后必治。但是，不植不立，不振不起，欲使蛊转为治，将可能性变为现实，人的主观能动作用是重要的。国乱需经过整饬，渡过大艰险方可大治，故曰“利涉大川”。“利涉大川”以治蛊，必须足智多谋，认真对待，做到“先甲三日，后甲三日”方可。“先甲”是治蛊之前，“后甲”是治蛊之后。治蛊之前要反复研究治蛊的缘由，总结治蛊的教训，确定正确的治蛊方针方法。治蛊之后要分析事

情发情的趋势,采取巩固治蛊成果的措施。“三日”谓看的远,想的深。

《蛊·彖传》的主要意思有两点,一是“利涉大川,往有事也”,强调治蛊(即腐败问题)重要的是行动。治蛊必遇滔滔大川在前,必有无穷的坚险麻烦,这时领导治蛊的人要不怕挑战,勇敢涉险,断然前往。二是“先甲三日,后甲三日,终则有始,天行也。”《蛊》卦肯定了革命必然性、艰巨性、可能性和人的主观能动性作用在改革中的重要性。改革必须慎重,须再三经过讨论,若意见一致,认为可行,才能付诸行动。因为已经没有其他的途径可走,不得不采取变革行动。这说明变革即或势在必行,也应极端谨慎,再三考虑。所以《革·九三·象传》说:“革言三就,又何之矣。”

在中国历史上,那些较有远见的统治者,考虑到要长久地维护国泰民安,必须使官吏集团做到勤政、廉政,使他们能“爱民”、“保民”、“善民”,改善直接生产者的待遇,强调“论道经邦,协理阴阳”(《尚书·周书》),即讨论治理国家的根本原则,必须使各方面的关系协调,使一国上下达到和谐统一。《周易》产生的年代距今已有三千多年,它反映了由殷周奴隶制向封建制过渡时期人的价值观念的变更。由奴隶制转变为封建制生产关系,人与人之间的关系必须有一个适应这种变革的调整。《周易》中的勤、廉思想,在这种调整中同样显得比较突出。《周易》给人最深刻的感受是满纸忧患意识。它以一种冷静、平和的景象,为统治者出谋划策,指示他们如何勤于政事,廉洁奉公,才能更有效地治民。统治者只有顺乎天而应乎民,小心谨慎地解决好自身的问题以及民的问题,才能使其统治维持久远。当前,我国正在进行的“四化”建设,需要有一个稳定的大局,祥和的政治气候。在这种形势下,我们来深入研讨《周易》的勤政、廉政思想,以便协调好各种关系,或许能从中受到某些新的启迪。

四、人才思想

《周易》同先秦的其他文献如《诗经》、《礼记》等一样都包含着丰富的人才思想。《诗经·小雅·箐箐者莪》中的一首诗就是:“箐箐者莪,乐良材也。君子能长育人材,则天下喜乐之矣。”此诗用生命的生长来比喻人才的茁壮成长,成为天下人喜爱的人中精华。《礼记·地官·司徒》记述了乡大夫每年正月要进行选拔:“考其德行,察其道艺”、“三年则大比,考其德行道艺,则兴贤者能者。”然后由这些地方官“献贤能之书于王。”可见西周时已经制定并实行了对人才的考核、推荐、作用、选拔等一系列政策和原则。人才是立业兴帮之本。《周易》很重视人才的修养、识别、选拔和实用。这里针对《周易》关于发掘人才并养育贤能;知人善任,小人勿用以及论功行赏,奖善惩恶和人才修养等几个方面进行分析。

(一)《周易》强调发掘人才并养育贤能

《周易》中的《井》卦阐释的就是发掘人才,使用贤能的道理。当国家处于穷困之时,就必须起用贤能,方能振弊起衰。若贤能被遗弃在民间,是莫大的人才浪费,但有时往往会因人事管理阻塞,以致人才不能被任用;因而,当政者必须时刻留意发掘人才,以造福全民。而贤能的人,也就当诚心诚意,不断修身进德,充实力量,以服务民众为己志,否则,也会因不合时宜而被淘汰。如《井·九三·象传》说:“井渫不食,行恻也。求王明,受福也。”李鼎祚《周易集解》引荀爽说:“渫,去秽浊,清洁之意也。”此句以水井渫治洁净却无人食用为喻,谓九三为有用之才却未得其用。程颐《伊川易传》卷四说:“三以阳刚居得其正,是有济用之才者也。在井下之上,水之清洁可食者也。井上以为用,居下未得其用也。阳之性上,又志应上六,处刚而过中,汲汲于上进,乃有才用切于施为,未得其用,则如井之渫治清洁而不见食。”这就是说,已变成清澈的水,但示能饮用,未免可惜。犹如有贤士在野,却没人用他,明

智的君王,就应该将这些贤士,提拔任用,无论对君王,对贤士,都是一桩大好事。“行侧”,是说行为都觉得惋惜的意思。这一爻,说明应当寻求贤能,发掘人才。

发掘人才是为民众兴利除弊。这种人才,古已有之,“神农教耕生谷,以致民利。”(《管子·形势》)“神易而退,各得其所。”(《系辞传》)“神农……尝百草之滋味,水泉之甘苦。令民知所避就。当此之时,一日而遇七十毒。”(《淮南子·修务训》)皇帝时期的发明家,能“断木为杵,掘刺木为楫,舟楫之利,以济不通,致远以利天下。”(《系辞传下》)发掘人才,为民造福是当权者的天职。孔子主张,选用人才,一是要选贤任能,德才兼备;二是要信人而任;三是要从群众中访求。反对用人不问贤否,滥竽充数。因此,孔子说:“其人存,则政举;其人亡,则其政息……故为政在人。”(《中庸》)说明了他对人才的重视。

《周易》中《鼎》卦阐释养贤的道理,变革必须储备人才,起用贤能,方能除旧布新。拔擢人才,必须知人善用。明智的君王,刚毅的臣下,必然相得益彰,惟有刚柔相济,才能无往不利。养贤是为了储备人才,以鼎故革新。《鼎·初六》说:“鼎颠趾,利出否。”意思是说,鼎足颠倒,有利于倒出秽物。初六爻以阴处于鼎下,阴为虚,鼎虚(中空)本在鼎体上,现在下,有颠倒之象。鼎颠倒,可以倒出秽物,吐故纳新,故有此说。《象传》说:“鼎颠趾,未悖也,利出否,以从贵也。”王弼注说:“凡阳为实而阴为虚。鼎之为物,下实而上虚,而今阴在下,则是为履鼎也,鼎覆则趾倒矣。否,谓不善之物也……处鼎之初,奖在纳新,施颠以出秽。”(《周易注》卷五)这说明了养贤是储备人才,以除旧布新。《大畜·彖传》说:“其德刚上而尚贤,能止健,大正也,”上九以阳刚居上,叫刚上。阳刚居上承六五尊之柔,有尚贤之义。尚贤亦即畜贤。“止健”的健应指贤者的德才而言。为国家养贤能之才,乃是“大正,”是意义最大的正事。孔子在此发掘出了《周易》的人才思想。接着又说:“不家食吉,养贤也”,不要穷处而自食于家,要效力国家,食天子诸侯之禄。从国家的角度说,这是“养贤”即畜养人才的措施。孔子继续用人才观点解释卦辞。

人才对社会发展的先锋作用,除了个人单独作用外更重要的是集体的作用。人才集结成团,互补放大能量,结党为民,可以起到反对结党营私的社会阻力集团的倒退和偏离作用。《乾·文言传》记载孔子语:“同声相应,同气相求。”《系辞传》说:“鸣声相应,仇遇相从,人由意合,物以类同。”《吕氏春秋·应同》指出:“类同相召,气同则合,声比相应。”各种集团依其结合力的不同层次,在《应同》篇被分为五个层次:“同气贤于同义,同义贤于同力,同力贤力同居,同居贤于同名。”这五种集团,由前至后,结合力渐弱。所谓“同名”,是只在表面上相同的人的集团,如奸臣集团等,孔子强调的是“德不孤,必有邻。”(《论语·里仁》)他深信有德者决不孤立,一定会有有德的朋友,这样才能做到同声相应,同气相求。孔子在《论语·子路》篇中说:“君子和而不同,小人同而不和。”就是说,人才是全面和谐发展的,决不象“小人”那样只是一味地模仿别人做人。朱熹《四书章句集注》注“君子和而不同,小人同而不和”曰:“和者,无乖戾之心;同者,有阿比之意。尹氏曰,君子尚义,故有不同,小人尚利,安得而和。”孟子说:“一乡之善士斯友一乡之善士,一国之善士斯友一国之善士,天下之善士斯友天下之善士。”(《万章下》)即同类相聚,人才相聚会成团体的。《易·系辞》说:“方以类聚,物以群分。”同类相聚的道理可以应用到识别人才,发掘人才上,即以友观人。

孟子对于人才处顺境或逆境时说:“士穷不失义,达不离道,穷不失义,故士得己焉;达不离道,故民不失望焉。古之人,得志,泽加于民;不得志,修身见于世,穷则独善其身,达则兼济天下。”(《孟子·尽心上》)进而,孟子又具体化为三条原则:“富贵不能淫,贫贱不能移,威武不能屈,此之谓大丈夫。”(《滕文公下》)这是对孔子思想的发展。孔子说:“不仁者不可

以久处约，不可以长处乐。”（《论语·里仁》）不仁者久处困境，就会“穷斯滥矣”，久处顺境，就会骄奢淫逸。处逆境并不可怕，只要不怨天尤人，而是“君子博学、深谋、修身、端行以俟其时。”（《荀子·宥坐》）就会成为贤能之才。《周易》从更高的境界提出了包括人才处境的内在思想方法，即《系辞传下》说：“穷则变，变则能，通则久，是以自天祐之，吉无不利。”事物到了无路可走的尽头，就要设法改变，一改变便可通达。如果自身的弱点是造成“穷”的原因，那就改变自己；如果社会弊病是造成“穷”的原因，那就改变法令。这样，就非常积极地提示出改造社会、改造自己走出逆境的道路。

（二）知人善任，小人勿用，论功行赏，奖善惩恶

在人才的使用上，《周易》主张知人善任，人尽其才，小人不可使用。《鼎·九四》：“九四，鼎折足，覆公餗，其形渥，凶。”九四阳刚有实，居鼎腹之上，是为鼎口，为接近君王而有实才之人。但它舍六五而下应初六，故有折足颠鼎之象。九四居大臣之位，任天下之事，当求贤以辅己，今反任用阴柔小人，说明它德薄而不胜任，程颐说：“四，大臣之位，任天下之事者也。天下之事，岂一人所能独任！心当求天下之贤智，与之协力。得其人，则天下之治。可不劳而致也；用非其人，则败国家之事，貽天下之患。四下应于初。初，阴柔小人，不可用者也，而四用之，其不胜任而败事，犹鼎之折足也。”（《伊川易传》卷四）王弼说：“知小谋大，不堪其任，受其至辱。”（《周易注》卷五）查慎行《周易玩辞集解》卷七说：“形渥乃公餗之象，谓鼎旁汁沈淋漓也。”总的说来，是说鼎折足而倒，里边的粥饭流淌出来，鼎身被沾污，淋漓满地。爻辞这般取象，实言九四以一己之私而忘君臣大义，重用小人而闯下大祸，灾辱将及其自身，足以致凶。“九四”将重要的工作交给阴柔小人“初六”，必然成事不足，败事有余。《系辞传》引用这一爻辞的意思是，才能薄弱，而地位尊贵，欠缺智慧，而图谋大事，能力不足，而职责重大，就很少不会有灾祸了。这一爻说明，应知人善用，不要把才能不足的小人放在重要的位置上。

《既济·九三·象传》：“高宗伐鬼方，三年克之，小人无用。”高宗指中兴之君武丁。鬼方，指商朝敌国。这里以“高宗伐鬼方”为喻，指处既济之时需艰难奋斗，方能成功。《周易正义》卷十说：“九三处既济之时，居文明之终。履得其位，是居衰末而能济者。‘高宗伐鬼方’，以中兴殷道。事同此爻，故取譬焉。高宗德实文明，而势甚衰惫，不能即胜，三年乃克。”既济，已经功成名就，但占断却不吉祥。成功确实是令人兴奋的时刻，然而，物极必反的法则性，却难违背，创业固然艰难，守成更加不易。当创业时期，朝气蓬勃，人人奋发有为，可是一旦成功，就会骄纵得意，满足现状，以致暮气沉沉，不可能再有大的作为；终于内忧外患，接踵而来，导致混乱，土崩瓦解。所以，《既济·象传》说：“君子以思患而豫防之。”就是要思患而防止于未然，高瞻远瞩，不可计较一时得失。并认为小人为一切祸患的根源，必须加以提防，严厉排斥，不可使其形成势力，尾大不掉。

《周易》还强调用人不当，会得不偿失。《否》：“否之匪人，不利君子贞，大往小来。”“否之匪人”，意即否塞之时利在小人。崔憬说：“否，不通也，于不通之时，小人道长，故云匪人。”（李鼎祚《周易集解》卷四）“大往小来”，意即乾阳离内而居外（上），坤阴来复而居内（下）。因内为主，故否卦为阴得势，阳失势。《否·彖传》说：“大往小来，则是天地不交，而万物不通也。”“小人道长，君子道消也。”否卦，乾天在上，坤地在下，应当吉祥；但实际上，这是天地背离，不能相交，阴阳闭塞，万物不能生长的形象。以人事比拟，是君臣上下意见隔阂，政治混乱。这一卦是外刚内柔，性格相当于小人。阴是小人，阳是君子，小人盘踞在朝廷内，君子就被驱逐于外了。就是说用人不当，会得不偿失。如果有小人存在，必须除掉才

吉。《否·初六·象传》说：“拔茅贞吉，志在君也。”程颐说：“以其道方否不可进，故安之耳，心故未尝不在天下也。其志常在得君而进，以康济天下。”（《伊川易传》卷一）以人事比拟，就是小人跋扈，营私结党的时期。不过，这是初爻，小人凶恶的真面目，还没有显露。这一爻，说明在闭塞时期，小人将得势，君子应精诚团结，防患于未然，除掉小人才为吉祥。

《周易》强调对人才要论功行赏，奖善惩恶。《师·上六》说：“大君有命，开国承家，小人勿用。”《象传》说：“大君有命，以正功也。小人勿用，必乱邦也。”如果说，六五爻取得了战争的胜利，并对战争经验教训进行评说，分清了功过是非，那么现在就是论功行赏，无功受罚的时候了。所以说“在君有命，以正功也”，“开国承家”，正是反映古代对有功之臣实行采地的分封制度，如周初姜尚封于齐，战国时，秦国封卫鞅于商。所以“开国”者，分封诸侯也，“承家”者，立都邑也。通过战争，即是对将士的一次考验，同时也是君王对臣下的一次全面观察。故“小人勿用”，原因就在于小人终奖乱邦。

《周易》提示君子还要能够分辨善恶是非问题，是非要清楚，善恶要分明。《大有·象传》说：“君子以遏恶扬善。”提出了君子对于善恶的态度问题。遏恶扬善，首先是识别善恶。善易识，恶难别。恶往往表现为善。这伪善最难辨别，亦最须别。孔子、孟子都特别强调这个问题。孔子说：“乡原，德之贼也。”又说：“恶紫之夺朱也，恶郑声之乱雅乐也，恶利口之覆邦之家者。”（《论语·阳货》）孟子说这种一乡皆称原的人最恶，“同乎流俗，合乎污世，居之似忠信，行之似廉洁，众皆悦之”，实际是最有害的德之贼，必须揭穿它，憎恶它。（《孟子·尽心下》）《周易》虽未言及乡原问题，但是遏恶扬善这一道德原则最早见之于《周易》。《遁·象传》的“君子以远小人，不恶而严”，也是别善恶的问题。儒家讲“仁者爱人”，是一般性原则，落到具体人身上，则有憎有恶。憎恶人爱善人是一致的。所以君子对小人远之制之，纵然一时不能制，也务必与之严格分清彼此，不可合流。《益·象传》说君子自己就“见善则迁，有过则改”。善的，自己要学。自身的过错，自己要改正。这正是孔子的思想，也是颜回的过人之处。所以孔子说：“过则勿惮改。”（《论语·学而》）“择其善者而从之，择其不善者而改之。”（《论语·述而》）

（三）《周易》对人才修养的要求

《周易》的修养论与孟荀及其以后诸大家不同，它不讲心性的修养，孟子主张养性养心，荀子主张养心和化性。宋明以后，理学家们提出许多不同的修养论，其说不一，精神却大体相同。那就是修养必是一生事；修养是反身修己，目标在自身而想的是济世救民；修养的途径是经验的也是理性的，绝不是释家的顿悟。《论语》记孔子论及君子修养时说：“修己以敬”，“修己以安人”，“修己以安百姓”（《宪问》）人要修己，解决自身的问题，使自己的言行符合原则。修己的办法是敬，严肃认真，诚心诚意，绝不苟且敷衍。修己的目的不是为了自己，而是为了利人，利百姓。《周易》的观点和《论语》相同。《蹇·象传》说：“君子以反身修德。”《家人·上九·象传》说：“威如之吉，反身之谓也。”反身与修己意义无异，因此，后人常常连起来说“反身修己”。反身修己成了儒家学派在修养问题上的基本立场。

怎样反身修己呢？《周易》主张“崇德而广业”（《系辞上》），把修养德性和成就事业统一起来，在成就事业的过程中修养德性，修养德性要落到成就事业上。《乾·文言传》说：“君子以成德为行，日可见之行也。潜之为言也，隐而未见，行而未成，是以君子弗用也。”君子为什么要“潜龙勿用”呢？因为君子的德要表现在日常可见的行动上，如果处于乾卦初九的位置上，就是德尚未修好，从行动上看不出，所以君子现在当“勿用”，即不行动。这显然是认为德和行是统一不可分的。《周易》在讲德的时候，往往德和行二字并用，如“君子以常德

行”(《坎·象传》)，“君子以制数度，议德行”(《节·象传》)“显道神德行”，“存乎德行”(《系辞传上》)，“其德行何也”，“德行恒易以知险”，“德行恒简义知阻”(《系辞传下》)，它体现了德和行的统一。在《周易》中，尤其把事业、行为看得很重。人之修德，实质上是如何把握自己的行为、事业使之有利于人，有利于百姓，有利于天下国家的准则问题。

《周易》强调要修君子之德，行君子之道。《大畜·象传》说：“大畜，刚健笃实辉光，日新其德。”这是从卦之才德方面解释卦名的意义。刚健是乾之德，笃实是艮之德。刚健，故无私欲；笃实，故不虚浮。上下两体交互影响、渗透，使刚健者愈刚健，笃实者愈笃实，辉光照映，日新又日新。为人能如此，则才德必能畜之不已，日益充实。接着说“利涉大川，应乎天也”。意思是国家畜养人才，就必须实用人才，发挥人才的作用。从人才自身的立场看，他应该能够“涉大川”，济天下之艰险，为国家解决大问题。而这是“应乎天”的。应乎天而行，没有什么问题不能解决。当然，君子必须居安思危，时时警觉，所以《震·象传》说：“洊雷震，君子以恐惧修身。”君子观洊雷威震之象，做到既恐惧又修省。恐惧修省是君子应具有的修养，它们自在君子心中。君子修省又要循序渐进，积小成大，所以《升·象传》说：“地中生木，升。君子以顺德，积小以高大。”木生于地中，幼小细嫩之芽长成繁茂的大树，是一个日积月累，从容积渐的过程。其间不可躁。不可逆，不可助长，宜顺理而进，以时而行。君子观升之象，应用到修养和政治上，要念念谨慎，事事谨慎，日日谨慎。德行和政绩都要积小以成高大，切不可幻想一朝成大事大名，而弃小善而不为。

从修己方面看，《论语》对人才修养的阐述，可以与《周易》作参证。《论语》要求人才应该严于律己，不计较个人得失，明于大是大非，并具有意志的坚定性和顽强性。首先，应该虚怀若谷，能够“躬身厚而薄责于人”(《卫灵公》)。做到“不患人之不己知，患其不能”(《宪问》)，“不患无位，患所以立；不患莫己知，求为何知”，“讷于方而敏于行”(《里仁》)，应该心胸坦荡，“见贤思齐”，“和而不同”，“群而不党”，“不逆诈，不亿不信”，做到“内省不疚”，无忧无惧；应先讲贡献后讲索取，即做到“先难而后获”(《雍也》)，“先事后得”(《颜渊》)。其次，应该重节义，轻爵禄，辩是非，态度明朗而坚定。用孔子的话说，就是“不义纍富且贵，与我如浮云。”(《述而》)就是“邦有道，贫且贱焉，耻也。邦无道，富且贵焉，耻也。”(《泰伯》)就是要坚持做志士仁人，始终如一，有“匹夫不可夺志”的精神，“无求生以害仁，有杀身以成仁。”(《卫灵公》)这些思想在《周易》中表现为做人应以直率、方正、宽大为基本准则，并要节制自己，言行有序。正如《坤·象传》：“君子以厚德载物。”意即告诫人们要效法坤地之厚德，容纳万物。君子要以坤地一般宽厚的胸怀包容天下之人与物，使天下之人无不以为安，甚至鸟兽虫鱼草木也无不以我为命。相反，刻薄寡恩，险诈狭隘，是绝对要不得的。《刊·六二》：“直、方、大、不习无不利”用职是以大地的形势说理。大地一直向前延伸，古代说天圆地方，又极为广大；所以用“直”、“方”、“大”形容。以大地的德行来说，固执纯正为“直”，有整体的法则性为“方”，顺从天的德行是“大”。坤之道因任自然，莫之为而为，一切顺从德而行，其间并不无自己的增加造设。这样做，对于坤来说，没有任何不利。“不习无不利”与《老子》的“无为而不为”的思想近似。

《晋·象传》说：“君子以自昭明德”君子观晋之卦象，应该自己将自己固有之德即明德昭示出来。其实这与《大学》“明明德”的思想是一致的。六十四卦象传以君子自我口气讲话的只有乾和晋两卦。《乾·象传》说“自强不息”意谓我用我之强。《晋·象传》说“自昭明德”，意谓我用我之明。君子还要节制自己，言行有序。《节·象传》说：“说(悦)以行险，当位以节，中正以通。天地节而四时成，节以制度，不伤财，不害民。”“九五”正当君位，节制天

下,具备中正德行,所以畅通无阴。天地因为节制,四季才能整然有序,循环不已;因而圣贤应法效法天地,建立制度,以节制人的无穷欲望,这样才能既不浪费,又不伤害人民。《艮·象传》说:“艮,止也。时止则止,时行则行,动静不失其时,其道光明,艮其止,止其所也,上下敌应,不相与也,是以下获其身,行其庭,不见其人,无咎也。”艮是止的意思。应当止的时候止,就当行的时候行,动静不失时机,前途必然光明。这和《大学》中说的“止于至善”的“止”意思相同。正如孔子说:“于止知其所止。”亦即,君止于仁臣止于教,子止于孝,父止于慈,人与人之间止于信。所以《艮·象传》说:“君子以思不出其位。”即君子应当在该停止之处停止,思考、言行不可超越本分以外。

在《周易》里,君子修己只是初级目标,更高级的目标是济世化民。《乾·九二·象传》说:“德施普也”,《乾·文言传》释九二爻辞说“德博而化”,已经指出君子修德的终极目的是普遍施于天下百姓,使民众都受到德的化育。《蛊·象传》说:“君子以振民育德”,《临·象传》说:“君子以教思无穷,容保民无疆”,《渐·象传》说:“君子以居贤德善俗”,说的全是君子不仅要自我修德,还要以德教民、以德化民。君子修养既要完善自己,也须努力改善社会风俗,二者皆非一朝一夕之事,须长期渐进。孔子在《论语》中关于济世化民的主张正好可与《周易》的观点作一参证。他提出“仁者爱人”,主张“修己以敬”,“修己以安人”,“修己以安百姓”(《论语·宪问》)。宣扬“己欲立而人,己欲达而达人”,“己所不欲,勿施于人。”他赞扬追求仁德的人,说:“好仁者,无以尚之。”(《里仁》)他憎恶不以仁待人的人。他认为人才必须具备己济民的品德并在实践中付诸实施。修己济民就是要有守“善道”,“安百姓”的胸怀,做到“因民之所利而利之”,“博施于民而能济众”,使“老者安之,朋友信之,少者怀之”(《公治长》),“近者悦,远者来”(《子路》)。孔子对人才修养的基本要求也是以个体的完善来创造群体的完善和和谐,即要有修己利人的人道主义和博爱精神。(参阅吕绍纲:《周易阐微》,第五章,吉林大学出版社,1990)

《周易》中的人才思想,虽然还处在萌芽阶段,但毕竟给我国后代的人才发展奠定了一定的基础,即把人才都理解为有道德的有能力的爱民治国之才,亦即所谓“贤能的官材”。这是中国人富于实践理性与政治素养的结果。《乾·文言传》说:“君子以成德为行,日可见之行也。”君子的日常举动行为就是成德的过程,或者说君子成德表现在实际行动中。接着又说:“君子学以聚之,问以辩之,宽以居之,仁以行之。”意思是平素无事时可以学,可以问,可以宽,一旦有所行动,有所作为,干实际事情,就要以仁为指导原则。《小畜》是讲畜养贤才的,其卦辞说“密云不雨”,有阴阳未和之象,至“上九即雨”,说明阴阳已经调和,贤才得到了适当的安置,体现了明君爱才,崇尊社会贤能,并予以量才任用,说明“小畜”的国策已得到圆满的贯彻,贤能之士为报君王之恩,不顾个人安危得失,尽心竭力,效忠国事。西周初年就是采取了畜养贤能,不拘一格地选择人才的政策,才会有姜尚、胶鬲、太颠等贤才协助文武周公兴周灭纣。周公提倡弘扬王道,容畜殷人;还鼓励各族人士只要能发挥才智,做好工作,同样可以选择到朝廷做官(《尚书·多方》:“尚尔事,有服在太僚。”)。纵有贤才,若无人知晓,也只有终老一生而默默无闻;即使得到选择,若无乾阳君子之助,终日提心吊胆、谨小慎微,也很难有所建树;当政者不仅要善于识才,更要善于使用和支持人才,做到知人善任,小人勿用,论功行赏,奖善惩恶,加强其学习和修养,以消除其顾虑,方能有助于贤才才能的充分发挥,国家庶可“无咎”而兴旺。

五、法律思想

《周易》是我国一部古老的经典,也是古老圣先贤的智慧结晶,自古以来被推崇备至,并

被尊为“群经之首”。《周易》在政治上贯穿着民本主义意识,与孔子及儒家思想相近。它对法律问题也进行了探讨且观点也极具体细致。本文针对《周易》所述及的关于法律的必要性和刑法中思想;明罚敕法、讼以中正、不留狱思想;时令用刑制度和轻刑思想进行初步的探究,以求教于方家。

(一)法律的必要性和刑法中思想

《噬嗑》卦讲述天下国家怎样利用刑狱,翦除奸佞,这是属于刑事或政治犯罪的问题,这种问题不能息也不能无,只能研究如何对付它。《噬嗑》说:“亨,利用狱”,表明《周易》主张刑狱不可没有,且要正确地利用刑狱解决各种问题。从卦名看,噬是咬,嗑是合,上下腭合拢则能咬碎吃的东西,象征着可以铲除一切障碍物。狱犹言刑法,也就是指法律案件及处理这些案件的整个过程。其意正如王弼注说:“凡物之不亲,由有间也;物之不齐,由有过也。有间与过,啮而合之,所以通也。刑克以通,狱之利也。”程颐进一步指出:“利用狱,噬而嗑之道,宜用刑狱也。天下之间,非刑狱何以去之?不云‘利用刑’,而云‘利用狱’者,卦有明照之象,利于察狱也。狱者,所以究察情伪,得其情则知为间之道,然后可以设防与致刑也。”

此卦以口中“啮合”食物喻之,阐发了施用刑法的必要性,说明如果社会出现了犯罪行为,就必须施用刑法铲除那些不良分子,因此,纵观《噬嗑》卦,体现了惩恶思想。“用狱”就是通过对法律案件的处理过程,究治情伪,裁断是非,解决各种犯罪问题。为此,《噬嗑·六二》曰:“噬肤灭鼻,无咎。”六二阴爻阴位得正,是指用刑之人,他有柔顺中正之德,用刑不至于失当,刑必当罪。“噬肤灭鼻”,谓咬肤咬得很深,甚至连鼻子都没进去了,是用刑深严之象。因为用刑的人有柔顺中正之德,虽用刑深严,也是能够收到惩戒的犯罪的效果,不会有咎的。所以,此卦才说不会因刑罚不当而犯大过错。

《噬嗑》卦讲德教礼治,却不排除使用刑法,这与孔子的思想没有什么不同。它表明了《周易》的法律思想中起主导作用的只能是人治主义,不能是法治主义。同时,《周易》中反映的刑罚中思想也是非常显明。《兑·彖传》说:“刚中而柔外,说以利贞”。《兑》卦的意思为柔悦而不失内刚,刚正而不失外悦,内外卦都是刚爻得中,柔爻在外,是中庸,外柔则内刚之象。当然使人喜悦,体现了内外刚柔相济的“治狱”之道。程颐说:“阳刚居中,中心诚实之象。柔爻在外,接物和柔之象。故为说而能贞也。”只有如此之法才能符合民众的心愿,使人们悦服,从而使人们为统治者去冒险,去犯难,甚至连牺牲性命也在所不惜,从而达到“说以先民,民忘其劳;说以犯难,民忘其死”的目的。《兑·彖传》首先强调为政者行事要使人们喜悦;其次强调君子必须内刚健而外柔和,才足以使人喜悦。君子使人喜悦,非苟以取媚,乃以利人之事悦之。简言之,能顺乎天而应乎人,一切皆通,万事才能顺利。

刑罚中思想和刚柔兼济思想在法律思想史上的突出表现为礼法结合。早以奴隶社会,“礼”与“刑”就成为奴隶主贵族专政的两个权柄。中国奴隶社会自夏经商至周已得到充分发展,其标志是以宗法等级制为核心的奴隶制专制主义的形成。要加强奴隶主专制主义的统治,一方面要“尚礼”,制定出健全的、有利于奴隶主阶级的道德规范;另一方面弼之以刑,礼刑并用。周朝时提出了“明德慎罚”的法律思想,标榜仁厚,借以使阶级矛盾得到缓和。《周礼·秋官·司刺》载有“三宥三赦”之法。而《益》卦有“有孚惠心,勿问元吉”的筮辞。就是说,应当受处罚的人但因统治者施恩惠而不再追究。《讼》卦卦辞、爻辞警告人们要谨守奴隶主阶级制定的道德规范——“旧德”,违之则不祥,后果不言而喻。正如《讼·六三·象传》所说:“食旧德,从上吉也。”《大有》卦卦辞、爻辞则是警告司法官吏要执法严明,强调实行刑罚的威吓作用。如《大有·象传》说:“君子以遏恶扬善,顺天休命。”总之,奴隶主阶级

首先要对民众施之以礼义,若行不通,再施以刑罚。这反映了周朝奴隶主阶级统治艺术的一大进步。刚柔兼济思想对古代中国法律思想的影响较为深远。对统治者来说,法律和刑罚一天也不可停止使用,否则国家就无法治理好。子产治郑国,除了强调为政“莫如猛”时,主张“宽猛相济”。《左传》记载,有一次赵简子部子大叔时说:“敢问何谓礼?”子大叔曰:“吉也,闻诸先大夫子产曰:‘夫礼,天之经也,地之义也,民之行也。天地之经,而民实则之……为政事、庸力、行务,以从四时。为刑罚、威狱,使用民畏忌,以类其震曜杀戮。为温慈、惠和,以效天之生殖长育……是故审行信令,祸福赏罚,以制死生。’在这里,子产强调治国必须采用刚柔兼济的政策,以适应时势的发展变化。”

春秋末期的孔子,主张“为政以德”,“制国以礼”,即把礼制作为治国的基本原则,但并不排除辅之以刑。孔子说过:“道之以政,齐之以刑,民免而无耻;道之以德,齐之以礼,有耻且格。”认为为政要依靠行政命令和刑罚,民众不犯法就行了,但人民不会有道德自觉。为政依靠道德教化和礼义约束,人民便会有道德自觉,会用高标准要求自己。孔子主张在德教礼治的前提下,也主张用刑罚,但要适中,他说:“名不正,则言不顺;言不顺,则事不成;事不成,则礼乐不兴,礼乐不兴,则刑罚不中,刑罚不中,则民无所措手足。”提出了“刑罚中”的法律思想。汉武帝时,董仲舒确定了“德主刑辅”的立法和司法原则,中国正统法律思想就此而定局。到了唐代,系统地确立了“礼法结合”的法律思想,正如《唐律疏议》所说:“德礼为政教之本,刑罚为政教之用,犹昏晓阳秋相须而成者也。”至此,礼法结合的刑罚中思想就成了中华法系的最主要特征,这种法律思想对后世封建统治者有极深的影响,一直被奉为圭臬。

(二)明罚敕法、讼以中正、不留狱思想

《噬嗑·象传》说:“雷电噬嗑,先王以明罚敕法。”这是讲立法原则问题的。统治者要做到“明罚”,就是事先将犯什么科,定什么罪,就施以什么刑罚,作为定例规定下来,明白晓示民众,令民众心中明确,有所躲避,尽可能不犯法受刑。即使违犯科条,因有定例可循,亦可避免执法者的随意性。“敕法”,即公布于民众的法律科条,要向民众严厉告诫,使民众有所畏惧,尽可能不犯法受刑。《周易集解》引侯果云:“雷所以动物,电所以照物,雷电震照则万物不可怀邪,故先王则之,明罚敕法,以示万物,欲万方一心也。”从这里可以看出,此卦以雷电并作之意,把电比作人之明察,雷比为刑罚,二者结合意为明察于刑罚,修正其法律,权衡利弊,以取民心。在这里,强调的是统治者在施行刑罚时必须慎重。只有准确地使用刑罚,定罪和处罚均依法律执行,法律才能端正。只有象雷那样有威力,象电那样明察,二者结合成其道,此乃用刑之准则,可以称其为“威明相兼”。《周易》的这种思想要害在于防民教民,不在于制民刑民,这与法家的主张是有根本区别的。

《周易》讲究德治而不应该废除刑罚及法度。只有德治而没有法度,德治不能完全安民;只有法度而没有德治,法度不足以教民。因此,为政者治民治政,虽要以德治为本,也要同时伸张法度。《周易》的法彰之理,主经强调的是君子要使民众明法、懂法、守法、遵法,这是达到社会安定和谐的必要方法。同时,对那些违法、犯法之人要审势,酌情予以必要的惩罚。惩罚的目的是教育民众,申明法度,以消除社会发展的阻碍,从而达到社会之亨通。《周易》的法彰之理进一步要求:在实行人治、德治的同时,也必须严明法律制度,实行法制管理,“圣人以顺动,刑罚清而民服。”君子能慎法,自然刑罚清明,民众才能心悦诚服,这也是为政之本。

《周易》在强调“明罚敕法”的同时,力主“讼以中正”。《讼·九五·象传》说:“讼元吉。以中正也。”讼为争讼,从讼卦总体观之,认为讼之起,不论胜败均非好事。处理争讼中或参

加讼者必须行中正之道,这里强调至中为本,如果公平、公正、合理地裁断诉讼,这便是吉祥之兆。由此可见,《周易》中“讼以中正”的正是与“明罚敕法”联系在一起的。讼卦在谈“讼以中正”时,它的卦义并不鼓励人们争讼,而是认为人们息讼最好。卦辞说:“讼,有孚,窒惕,中吉,终凶。利见大人,不利涉大川。”其中意思是息讼。一个忠实诚信的人,虽有窒塞难伸的委曲,也应中和沉静,戒惕谨慎,能不争讼便不争讼。迫不得已非争讼不可时,亦须保持冷静不过激,这样便可得吉。《周易》不以胜讼为吉,这一点值得注意。“终凶”,卦中指上九。上九有终极其讼之象,故曰:“终凶”。把争讼进行到底,无论胜败,皆凶。依《周易》的观点,无讼最好,争讼起经过调解而止息为次,争讼至终最不好。“利见大人”,指须由得有位的权威人物听讼,这是息讼的保证。“不利涉大川”,大川是大险大难,人已陷入争讼的漩涡,处于使气好胜的急躁状态,岂是涉大险大难。所以《讼·彖传》说:“终凶,讼不可成也。”更强调争讼不可至于终。《象传》说:“君子以作事谋始”,补出“谋始”二字与卦辞“终凶”照应,告诫人们与其讼息不终不如一开始就理顺各种关系,从根本上杜绝讼端。讼卦之息讼、无讼思想在《论语》里也能见到。孔子说:“听讼,吾犹人也。必须也使无讼乎!”意思是说,审诉讼案件,我和别人一样,(但我的目标却是)一定要使诉讼案件不发生才好。孔子与其他先贤是不一样的。孔子认为听讼不是难事,所以他曾对子路说:“片言可以折狱。”难的是如何以德礼治国教民,形成谦逊礼让的社会风尚,从而无讼。

《旅》卦和《贲》卦强调明和慎两方面。《旅》卦卦体由火山组成,翻过去为山火《贲》。《旅》卦是火在山上,有止而明之象。君子观此象,审理案件要明慎用刑,不留狱。用刑即判决,判决要明察审慎,不可草率,但也不应留狱,久拖不判。《贲》卦卦体由山火组成,火在山下,明在内,止在外,有明而止之象。君子观此象以明庶政,无敢折狱。庶政,指一般事物;折狱,指断案,大事情。明庶政,即小事情干得很明白;无敢折狱,指断案一类大事情则不敢做。因为《贲》卦讲文饰,而且明而止,既容易受到锻炼又有审慎的品格,否则,不宜,也不敢折狱。它说明了君子用政之时,不可滥施刑罚,这一思想,程颐称之为“乃圣人之用心也,为戒深矣。”《旅》卦“明慎用刑,而不留狱”,是说君子用刑要明细慎重,稳妥如山,决狱果断而不滞留,迅若扑火。《贲》卦“明庶政,无敢折狱”,君子应当兴礼乐以修明庶政,不可据文饰之词折狱判刑。由于慎重,唯恐出差错,冤枉了人,而不轻易断案。《丰》卦讲“折狱用刑”,是说君子应效电之明以察实判案,法雷之威以执刑惩凶,由于威而明,所以敢用刑、敢断案。三卦的要求虽各不相同,有不留狱,有折狱,但原则是共同的,即明察与审慎。

关于不滞留刑狱,周代在司法实践中给予了具体规定。周代把司法判决称为“劾”,案件经过审理之后,一般在十天之内作出判决。《尚书·康诰》说:“要囚,服念五六日至于旬时,丕蔽要囚。”要囚,就是审查犯人供词,经五六天到十天必须结案。唐律规定犯人被判决之后,其执行不许稽留,如果超过一天,司法官吏要处以笞三十的刑罚,三日加一等。

明刑慎罚、讼以中正的法律思想对中国正统法律思想产生了极大的影响。孔子主张以德教为先,先教后刑,德为主,刑为辅。刑杀是迫不得已的,应当在教之后施行。并主张“刑罚不中,则民无所措手足。”李世民进一步强调“守文定罪”、“恤刑慎杀”,特别是对死刑处理要更为慎重,因为,人命之重,“死者不可再生,”要求“用法务在宽简”,从而创立了“三复奏”、“五复奏”的死刑复核制度。魏征也认为“刑滥,则小人道长;赏谬,则君子道消。”就是强调“重典治国”的朱元璋,也认为用刑一味严峻,会造成“民急则乱”的局面。在《明太祖实录》卷六中他说:“用法如用药,药本以济人,不以毙人,服之或误服必致戕身;法本以卫人,不以杀人,用之太过,则必致伤物。”他还认为“刑罚是惩恶的药石”,为政若舍仁义而专务刑

罚,是以药石毒民,非善政之道,故他主张以德化为本,使百姓知廉耻,从而减少犯罪。

总之,《周易》以明罚敕法、讼以中正、不留狱的法律思想,采用刚柔兼备的手法,执行刑罚要达到既具有威慑作用,又要采用明察、适当的手段,成为后代统治阶级两种兼施并用的统治手法。

(三)时令用刑制度和轻刑思想

中国古代刑杀有季节性的法律规定,最早见于《礼记·月令》的记载:“仲春之月……命有司、省囹圄,去桎梏,毋肆掠止狱讼。”说明了到春天时节,不可刑杀,对监狱、刑具、狱讼等应尽量减少。直到孟秋之月始用“刑戮”。这个时期“命有司,修法制,缮圜墙,具桎梏,禁止奸,慎罪邪……戮有罪,严断刑。”古人认为春夏为万物滋生季节,秋冬是肃杀蛰藏的季节。因此,人的行为应当顺应四时,与天道相应之,所以,刑杀只能在秋冬时进行。到了汉代的董仲舒从“天人感应”的思想出发,确立了“赏以春夏,刑以秋冬”的刑罚时令制度,唐宋法律规定“立春后不决死刑”,以后各代基本沿袭。

而秋冬用刑制度在《周易》中可见其雏形。如《旅·象传》说:“山上有火,旅。君子以明慎用刑,而不留狱。”《中孚·象传》说:“泽上有风,中孚。君子以议狱缓死。”《丰·象传》:“雷电皆至,丰。君子以折狱致刑。”从中可窥见,《周易》把自然界出现的某些现象与刑罚联系在一起,认为它与司法活动有密切关系。所以,古人认为山上有火,灾难将至,故君子在用刑时要慎重,不要滞积案件;当自然界出现了风暴于山泽湖泊之上,他们认为是反常现象,故应暂缓死刑的执行;当出现雷电交至时,认为是天在发怒,那就应当迅速处理判决案件并马上执行。《周易》的内容虽然与《礼记·月令》中记载有些区别,但这种把自然现象与用刑连结在一起的思想及实践都是一致的,并一直影响着中国古代儒家正统刑法思想和刑事实践。

《周易》在多处反映了轻刑的法律思想。《噬嗑》说:“上九,何校灭耳,凶。”“何”读为荷,即负荷的意思;校为木制刑具,可能是戴在肩上的枷。“上九”为阳之极,喻为刑罚达到了极限。正如《系辞传》所说:“恶积而不可掩,罪大而不可解。”即使罪恶极大,也仅仅是在犯人颈上带着枷锁,磨伤了耳朵,否则,将会是凶险的。

为什么要强调轻刑呢?其原因如《蒙·初六》所说:“发蒙,利用刑人,用说桎梏,以往咎。”说与脱同;发蒙,即启发蒙昧。启蒙,开始要像使用刑罚纠正罪恶那样,这便是有利的。然而,刑罚的作用,只要利用刑具以示警戒就行了,期望刑期无刑,并脱去刑具,使之出狱,犹如从黑暗走向光明之境。如果一味严刑重罚,超出限度,反而会引起反抗,招来羞辱,总之,该爻说的是对犯人施加刑具,目的在于教育人,使人免于重犯。在此,《周易》道出了刑罚的目的在于启发蒙昧,实施教育,通过刑罚和给犯人戴上刑具以便纠正罪恶。因而,《周易》的法律思想在不否认刑罚必要性的同时,强调了轻刑思想,当然,也未排斥死刑的可能性。

《解·象传》说:“雷雨作,解。君子以赦过宥罪。”《中孚·象传》说:“泽上有风,中孚君子以议狱缓死。”这也是轻刑罚的主张,后来法家鼓吹的苛罚重刑适相反对。君子以《解》卦卦象雷雨并作悟出一个道理,天地尚有解散而雷雨作,百果草木甲坼各应其季节的变化而变化,因而对民众的刑罚也当有轻缓的时候。君子以决刑狱,应赦过宥罪,宽大处理,使阶级矛盾有所缓解。赦过,是对一般过失免于处罚;宥罪,是对有罪恶亦从轻发落。这可能是古代通行的一种刑法原则,后被儒家接受了过来。《司刺》专掌赦宥之法,有所谓三赦三宥然后用刑之说。《中孚》卦卦象是泽上有风。泽为止水,风在止水上行,风感水受,有至诚无所不入之象。君子观之,应用到刑法上,应做到议狱缓死,也就是判决之前进行充分的推

蔽、讨论,把案件中的一切可疑之点或者不应据以定罪的东西都查出来,入中求出,起到类似现代辩护律师的作用。缓死。就是判处死刑之后从缓执行,尽可能在必死的罪行中找出可以不死的因素。这样经过议狱而判刑或经过缓死而处决,对君子来说,其诚可谓至矣,对犯人也就死而无怨了。

周代的法律,在《吕刑》中对司法官员提出了认真执法、守法的要求。它指出,要治天下,安百姓,重要的是要选用好的执法官吏。衡量一个法官好坏的标准:一是“非妄折狱,惟良折狱”,即不是依靠能说会道来断案,而是要依靠法律和查清事实来断案;二是“戒不勤”,即要以“不勤”为戒,把克勤尽职作为对自己的要求;三是执法要“允执厥中”,刑罚得当;四是要廉洁刚正,禁“五过之疵”,《吕刑》说:“五过之疵,惟官,惟反,惟内,惟货,惟来”,意即法官要禁忌五种弊端:屈从官势、报个人恩怨、保庇自己有瓜葛的罪犯,贪财受贿,接收请托。所以这些都充分说明,在周穆王时,西周的法律制度已形成了一个较为完整的体系。

《周易》形成于殷商之际,在《周易》中对执法人员的个人道德修养问题的要求也很突出,可与《吕刑》中的有关思想形成鲜明的对应。从《噬嗑》卦可以看出,它惩罚犯人的着眼点在人而不在罪。初九是初犯,刑从轻;上九不听劝诫,由小恶发展到罪大恶极,刑应适当加重。从办案用刑的人看,问题就更清楚。六二柔顺中正,故无咎;六三不中不正,故小吝;九四“得金矢”,故吉;六五得“黄金”,故无咎。所讲的主要是指用刑者的个人品德修养问题。用刑人员的个人修养良好,就能适度把握执法中的轻刑原则。《噬嗑》上体是离,离为火,特点是明。明是治狱的基本要求,执事人员明与不明决定案件办理得好与不好。明与不明也是道德问题。在法律实践中单纯看执事者个人的品德修养如何,当然是人治主义。在法律问题上,不仅《周易》,乃至整个儒家学派都是人治主义。说儒家是人治主义不仅因为它以德治仁政为主,以刑罚为辅,也是因为在它的法律实践中社会成员受法律的约束乃至制裁,执事人员的司法行为多是凭借道德良心为根据的。

《周易》在讲轻刑的同时,又提出了节以制度的思想。《节·彖传》说:“君子以制数度,议德行。”孔颖达释之为:“数度,谓尊卑礼命之多少;德行,谓人才堪任之优劣;君子象‘节’,以制其礼数等差,皆使有度,议人之德行任用,皆使得宜。”《节·彖传》说:“天地节而四时成,节以制度,不伤财,不害民。”这里进一步提出了为什么要节制人的无穷欲望的原因,在于天地就是因节度而按其运动规律形成四时变化。居位者应当效法天地,自觉地有所节制,并制定出典章制度以节制人们的无穷欲望,这样,才能不浪费资财,又不伤害人民,从而能固其位以达到长治久安的目的。

在《周易》中还提出刑罚清的法律思想。如《豫·彖传》说:“圣人顺动,则刑罚清而民服。”《豫》下卦是坤,上卦是震,坤的性质是顺,震的性质是动。下卦与上卦结合起来便形成顺以动的特征。自然界的日月星辰是以顺动的,永不逆转,所以它准确无误地有四时昼夜的交替。孔子根据天地以顺动的规律,想到了统治者在实行统治时也必须以顺动。天有什么规律,人也有什么规律,天人是一致的。人与天乖违,则必受惩罚。天地是自然无为而无不为的,它以顺动是自然一致的,所以不成问题。人是社会的主体,有思有为,所以有个能否在乎天的问题。孔子观《豫》卦看到顺是关键,指出统治者以顺动要表现在顺民心上。民心问题往往集中在从刑罚上反映出来。刑罚关乎民的死生苦乐,是最敏感的领域。顺民心,务必刑罚清。清也就是清简、不繁苛的意思。礼乐兴即顺民心,顺民心则刑罚适中。刑罚滥而严苛是最逆民心的。

虽然在阶级社会中轻刑而且刑罚清思想、节以制度思想是一种幻想,但这种主张体现

统治者的自律性,并把统治阶级的特权限制在法律之内,是一种顺乎民心的思想,还是值得赞赏的。

总之,《周易》的法律思想可以概括为:刑罚是必要的,但必须以德教礼治为前提,因此它追求的目标之一是息讼、无讼。在法律实践中的刑罚尽可能从轻而不提倡从重,通常的要求是罚必当罪。刑罚清简而不繁苛,是周易法律思想的根本目标。刑法执事人员的个人修养及时令用刑制度,都对中国古代法律思想的形成和发展起了极大影响和作用。其中有不少思想尚有待于我们进一步地加研究和发掘。

六、和谐思想及启示

和谐,harmony,现代汉语词典释为“配合得适当和匀称”。和顺、协调、一致、统一等,汉语中许多词都表达了“和谐”的意思。人与天合一、人与人和谐,构成几千年中华民族源远流长的思想观念,和谐思想成为中国哲学与文化的显著特色。和谐社会不仅仅在于它的物质意义,更在于它的精神意义,不仅要物质丰富,更要让每个社会成员之间互相认同和接纳,身心愉快。和谐思想在《周易》中表现为:“一阴一阳之谓道”的整体和谐意识,“保合太和”的最高和谐理想,“和而不偏”的中庸和谐观念,“自强不息”与“遁世无闷”的身心和谐等。

(一)“一阴一阳之谓道”的整体和谐意识

整体和谐意识,就是追求和保持人与自然、人与社会的和谐统一。《周易》讲“一阴一阳之谓道”这个命题,对天人整体的外延与内涵作了完整的表述。这个“道”可以分开来说,有天道、地道、人道,包括了自然与社会和谐两个方面。如果合起来说,这个命题所表述的就是天与人的整体和谐,自然与社会的整体和谐。《周易》的阴阳思想体现在六十四卦和三百八十四爻之中。《乾》卦居《周易》六十四卦之首,它既代表天,也象征光明、刚健、正直、开张、奋发、进步和真善美等好的一面,以及封建伦理关系上和君、父、夫。《坤》卦之性与《乾》卦相反,它代表地,也象征阴暗、柔顺、退缩、安静和假恶劣等,在封建伦理关系上,它又代表臣、子、妻。《乾》卦和《坤》卦是既对立又统一的,阴阳爻互型的偶列组合,即所谓的“错卦”。“乾坤”,从自然界来说,是天地。从哲学上来说,是一个事物的两个方面,两者有同一性,又有其差异性;乾是代表美好的,而坤也有美好的质地。乾卦和坤卦就是阴阳相对,从爻来看,每一卦爻自初爻到上爻,反映了事物由微到显的渐变过程,阴动变阳,阳动变阴,阴阳互变。在阴与阳的内在关系中,和谐、统一、协调是最主要的。

整体和谐观念还包括阴阳之间不断地交感或交易,从自然界到人类社会都因阴阳交感而和谐有序,生生不息。在阴与阳的关系中,尤其凸显和谐与统一的方面,是由中国社会历史的特点决定的,它根植于中国传统文化的“天人合一”观念。从原始公社进入奴隶制,这是人类社会发展的规律。人与自然的和谐,是社会可持续发展之道。“三才者,天地人。”是《易传》在解说世界时提出的世界结构模式。天、地、人是世界最重要的三大要素,但是这三者并不是并列的。《序卦传》“有天地,然后有万物;有万物,然后有男女”。人是天地万物的一部分,天、地、人既相互独立,又紧密联系,他们相互作用、相互依赖,构成和谐统一的整体。这一点在《周易·说卦传》中也得到说明,“易之为书也,广大悉备,有天道焉,有地道焉,有人道焉。兼三才而两之,故六,六者非它也,三才之道也”。这里说的“三才之道”,就是天的法则,地的法则,人的法则。其中人类行为要效法大自然的规定,所谓“天地变化,圣人效之”以达到“裁成天地之道,辅相天地之宜”的目的,即人应该对自然加以适当调整,使自然更符合人类的要求。

《周易》的这种整体和谐意识,站在天道的立场说,是人与自然的和谐共处与合规律运动。站在人道的立场说,是“顺乎天而应乎人”的道德理想。在这样的“和谐”中,天与人,自然与人,便可以超越分别,达到合一。而达到了这种“合一”,也就是真正达到了《易传》所谓的“乐天知命故不忧”。“乐天知命”,即参合天地的化育,知晓主体自我的定分,并在万物与我为一的氛围中超越一切忧患,而其乐融融。这是天与人,自然与社会的整体和谐。此种和谐既是一种美的境界,更是一种善的境界。整体和谐在《周易》中也包括阴阳之间不断地交感,从自然界到人类社会都因阴阳交感而使和谐有序,生生不息。天地以阴阳二气相感而万物生成,表现了自然界的和谐。人类以两性交感而家道通,表征了人类社会的和谐。

(二)“保合太和”的最高和谐理想

就易道的价值理想而言,是追求一种以“太和”为最高目标的天与人、自然与社会的和谐。《乾卦·彖传》中说:“乾道变化,各正性命,保合太和,乃利贞。首出庶物,万国咸宁。”这是先秦各家中对和谐思想的最完美的论述,集中体现了中国文化的最高价值理想。易道致力于追求一个以“太和”为最高目标的天人和谐的理想。“太和”就是指最和谐的状态,也就是指天时节气的变化极其和谐,风调雨顺,万物皆受其利。“太和”即最高的和谐,是动态的和谐,是阴与阳的完美统一,人类所追求的理想目标。包括人与自然的和谐以及人与人之间的和谐,“保合太和”即通过人的主观活动,加以保合之功,不断的进行调控,使万事万物“各正性命”,造就了一种符合人们所期望的万物繁庶、天下太平的良好局面,但天地无心而成化,鼓万物而不与圣人同忧,无计度、无目的,只有通过人的有计度、有目的的经营谋利,使阴阳刚柔协调并济,才能使宇宙和谐、社会太平。

《易传》“天人有别而相参”的观点很有意义,《易传》所谓的“和谐”,是天人相参的必然结果,也是天人相参所追求的理想目标。在这样的“和谐”中,天与人,自然与人,便可以超越分别,达到合一。如《文言传》所说:“夫大人者与天地合其德,与日月合其明,与四时合其序,与鬼神合其吉凶。先天而天弗违,后天而奉天时。天且弗违,而况于人乎,况于鬼神乎?”“先天而天弗违”,是说人先于天时而动,天时并不违背人的行动。“后天而奉天时”,是说天时的变化到来后,人又能依天时而动。能这样,就是真正达到了《易传》所谓的“乐天知命故不忧”,孔子所谓的“随心所欲而不逾矩”,就是真正达到了天人合一。“与天地合其德”的思想,其要旨在于人和自然的协调与和谐,《周易》所珍视的这种和谐,不仅是宇宙的理想,也是社会的发展目标。在政治上,就是“首出庶物,万国咸宁”。圣人效法“各正性命”而“首出庶物”,做天下的领袖,但不是主宰天下,而是顺其自然。这就形成了《周易》注重和谐的政治观,即追求社会的和谐与理性的统一。在“保合太和”政治观的指导下,为政者要努力创造保证社会良性运行和协调发展的最佳政治环境。

历代易学家都十分重视对《周易》的太和思想的研究。如在汉易中,京氏易与《易纬》也是体现了儒家的文化价值理想以及追求自然与社会的整体和谐。魏晋易学在玄学思潮中,把传统的天人之际的问题转化成自然与名教的关系问题。宋代伊川易学把秩序与和谐的结合称之为“保合太和”,所谓“天地之道,常久而不已者,保合太和也”。程颐认为差异与统一、秩序与和谐的完美结合,谓之太和。太和即最高的和谐。“太和”观念的提出与道家、儒家思想有密切的关系。孔子重视“和为贵”(《论语·学而》),提出“和而不同”(《论语·子路》),“和”并不排斥对立面的存在,“和”是主张对立面或多种不同因素的和谐共存。在儒家开来,单一不能保证发展,对立面只有无休止的斗争也不能保证发展,只有和谐才能使事物稳定地存在和发展。和谐是儒家处理人际关系的一个准则。道家老子则说“万物负阴而

抱阳,冲气以为和”。《庄子·天运》则说:“调理四时,太和万物”。《易传》将儒道两家的贵和思想进一步提升为“太和”,作为宇宙普遍和谐的最高状态,认为这种最充分的和谐才是事物顺利发展和成功的保证。

(三)“和而不偏”的中庸和谐思想

“和”是中国传统文化的核心概念,也是和谐社会重要的文化内涵。作为传统哲学范畴的中庸,其完整意义包括中、和两个方面。“中”表示采取正确的方法,“和”反映达到理想的目的。《中庸》说:“致中和,天地位焉,万物育焉。”所谓“执中致和”,就是通过正确方法,实现美好理想,达到事物发展的最佳境界。故此,和谐社会应该是社会的各种要素相互协调,社会结构合理,社会运行有序,社会中的各种事物具有良好的生长和发展环境的社会。

周易中体现的中庸思想,也是和谐思想。“不偏之谓中,不易之谓庸;中者天下之正道,庸者天下之定事”。中庸之道的实质即忠恕之道,与中和之道是一致的,即要中正,要忠信,要忠诚。己所不欲,勿施于人的忠恕之道,也就是仁义之道。“和而不偏”是有柔有刚,和而不流,中立而不倚。过犹不及,执中而有权。这是人们行动的正确方式,这种行动的正确方式、行为方式就是在任何人身上都能体现的宇宙的和谐。孔子对《乾为天》卦“九二”爻辞的解释是:“龙德而中正也。庸言之信,庸行之谨,闲邪存其气,善世而不伐,德博而化”(《易·文言传》)。

中即正,正即中,依据易学,中就是恰如其分。尚中就是要求恰如其分地掌握“一阴一阳之谓道”的法则和规范,即不过阴,又不过阳,做到不偏不倚,无过无不及。刚柔相济,阴阳均衡,是《周易》致中正的方法。当阴阳两种势力相互配置得当,协调相济,形成一种优化组合,就会出现和谐的局面,从而使事物得以亨通,《大过·彖》讲:“大过,大者过也。栋桡,本末弱也”。“栋桡”指屋子栋梁脆弱,原因是本末弱,阴阳不均衡,房屋可以倒塌。《周易》认为《大过》卦显示出中而不应纠正,以维持阴阳双方的和谐。尚中内涵了要准确把握事物“度”的思想,也就是要精确掌握分寸,以使事物达于理想的最佳和谐状态。“中”与“和”有非常密切的关系。中是实现和的必要条件,只有中才能和,不中则不和。《中庸》则把“中和”定为天下的根本:“中也者,天下之大本也;和也者,天下之大道也。致中和,天地位焉,万物育焉。”一句话,只有实行“中和”,天地才能有序,万物才能化育。

(四)“自强不息”与“遁世无闷”的身心和谐

“自强不息”与“遁世无闷”是《周易》给君子提出的两条行为准则。“天行健,君子以自强不息”。“地势坤,君子以厚德载物”。自强不息是说君子应该用我之强,不断的修养自己的德行,完善自己的人格,不断进取,力求进步,造福天下,以达到君子乃至圣人的境界。厚德载物也是这样的意思。自强不息与厚德载物后来成为儒家学派理想人格的中心要求,同时也是中华民族传统文化的精神基石。那么,君子仅仅做到“自强不息”就可以了么?我们认为,还必须具有“遁世无闷”的人生态度。“遁世无闷”虽说不失是一种自保的方法,但它并非消极和无能。因为大多数人只能处顺境,而不能处逆境。在时势面前,一旦不得不“遁世”,那么这些人经受不住冷落、孤独、寂寞,便会精神颓废,甚至崩溃。无疑能承受这种境遇的人,必是济世拯民、治国平天下之大志之人。恰如《孟子》所说:“天将降大任于斯人也,必先苦其心志,劳其筋骨,饿其体肤,空乏其身,行拂乱其所为。所以动心忍性,曾益其所不能”。任大任者,必“富贵不能淫,贫贱不能移,威武不能屈”,是“得志与民由之,不得志独行其道”的大丈夫。始于《周易》的这一思想,后来成为儒家学派一直提倡和奉行的一条道德准则。使心灵保持必要的张力,存在自由的空间,是至关重要的。

当今社会正处在一个急剧变革的时代,人们的生活节奏加快,压力增大,在人生的旅途中,面临着各种各样的风险和考验,因此,对心灵的承受能力提出了更高的要求。这就要求我们:一方面,要自强不息,与时俱进;另一方面,当身处逆境之时,要“遁世无闷”,潇洒大度,等待时机,决不颓废、消极、避世。因此,保持身心的和谐和健康,“自强不息”与“遁世无闷”。就如同人生之“车”的两个轮子,缺一不可。

《周易》的思想倾向以儒家为主流,兼融道家、阴阳家等汇通而成。如果说儒道是传统哲学的主干,那么《周易》的和谐思想就代表了传统哲学和谐思维方式的基本特征。在对人与自然关系的态度和理解上,和谐思想不仅在历史上具有特定的文化意义,而且对于处在科学文化高度发展时代的当代人依然具有借鉴价值。西方世界在主客二元对立的理念下,为征服、主宰自然,片面地发展了“科技理性”、“工具理性”,却忽视了“价值理性”,造成了现代化之后的一系列危机。例如全球性资源匮乏、环境污染、生态失调。在这种情况下,不少人对中国传统的天人和谐思想表现出浓厚的兴趣,一些西方人提出了“回到自然中去”的口号,这就从一个侧面显示和印证了以《周易》为代表的中国传统和谐思想的价值所在。我们强调的和谐就是强调天时和顺应自然的变化,顺天才可以修命,才可以让人的生命延长,我们都强调天人合一,但是我们没有将自然规律远远抛弃,也并不是说,我们只尊重自然规律,将社会规律放在一边。我们强调的天人合一就是强调人和自然相协调。万物昌盛、繁荣要有一个生态的环境,如果各地的森林都消失了,宇宙的森林也就消失了。人与自然的和谐是社会可持续发展的前提,这已成为东西方的共识。如何重建人与自然的关系?如何实现社会可持续发展?如何保持人与自然的和谐?要遵循“天、地、人”(三才之道),实现人与自然的和谐,走社会可持续发展之道。

易能修身,能维世,“而治理备矣”。他要体理乾卦“元亨利贞”之四德来治天下,期望百官职事能容民保民,上下相交而成泰。经纶治国的理想目标是“大和”溢于宇宙,即阴阳中和,天人和諧。《周易》中包涵着丰富而深刻的和谐思想,“推天道而明人事”。主要表现在:第一,要保持自身心灵的和谐。一方面,要自强不息、与时俱进;另一方面,要遁世不闷、潇洒大度,决不消极、颓废、避世。第二,要实现人与人之间的和谐。通过加强自身的道德修养,培养自己博大的仁爱情怀,效法天地的好生之德,推己及人,提升自己的思想境界,以便实现人际之间的和谐,社会的有序稳定。第三,要深知有异才有和的思想,这对当代人的惧异、厌异的思想,具有重要的方法论意义。但是,我们并没有把各种人际关系理顺,也没有找到一种有效的手段来抑制和根除各种冲突。在这种情况下,如果我们回温一下《周易》的和谐思想,激发更多的人追求最完美的和谐,共同谋划一种如同天地万物那样调适畅达、各得其所的社会发展前景,或许是有益的。这一思想对当今社会有着启示性和指导意义。

当今世界,文化、宗教和价值观的冲突异常激烈,殊不知“百虑而一致,殊途而同归”,正是由于世界文化、宗教和价值的多元化,才产生了这个丰富而多彩的和谐的世界。如果某人或某集团否定多元化,企图搞“一刀切”,其结果势必破坏整个世界的和谐、稳定和发展。当然应当看到,除极少数先哲(如荀子)曾提出“天人相分”“制天命而用之”的命题外,《周易》和中国传统哲学大都过分强调人与自然的和谐,而忽视人与自然的抗争,漠视人对自然的改造和征服,结果逐渐在先民(尤其是士大夫阶层)的心理底层沉积为一种对自然崇拜的宗教感情和审美情趣,似乎从来也没有感受到把自然作为人类首要的实践对象的必要性。中国未能形成类似西方那样的近代科学,其原因固然很复杂,但不能不说与民族文化过分重视和谐思想的传统有某种关系。对此,我们应有实事求是的态度和清醒的认识。

第十二讲 信仰与追求

——《周易》宗教思想初探

一、《周易》宗教思想的渊源

(一)原始社会的宗教意识

1 原始社会的宗教概说

中国原始宗教与世界各地原始宗教的主要共同性是：第一自发性，或称为原生性，它是先民在生活中自然而然创造出来的，不是某位教主有意创造出来的，没有完善的制度，没有固定的经书，也不具有欺骗的成分；第二，氏族性，原始宗教是氏族全体成员的共同信仰，个人没有选择的余地，氏族神的管辖范围不超出氏族的界域，部落神也在部落内部供奉，还没有普世性的至上神出现；第三，地域性，所崇拜的主要神灵皆与氏族生活的自然环境有关，在山祭山，在海祭海，在平原祭耕地，神灵大都是自然物、自然力和自然现象的支配者，具有自然宗教的特点；第四，实用性，人们崇拜神灵的目的主要不是为了精神的解脱，而是为了让神灵帮助解决现实生产和生活中遇到了难题，达到消灾免祸、治病去邪、人丁兴旺、五谷丰收、六畜繁盛、社会安宁的目的。我们还可以列举出许多原始宗教的共性，如崇拜的多神性，神灵的直观性，宗教体制与社会体制的一体性以及宗教文化的混然未分性等等。

由于中华民族的特殊的社会条件、地理环境和人种差异，在宗教文化得到初步发展以后，便显露出某些自身的特点，至少在崇拜重心上与其他民族有所区别。这些特质在当时处于萌芽状态，但它们后来的充分发展，却对中国传统文化造成巨大影响。人体解剖是猴体解剖的钥匙，我们如果使用逆向观察、沿流溯源的方法，就会容易看清中国原始宗教的特点。这些特点是：第一，农业祭祀特别发达，这与中国地处温带，中原地区早就进入锄耕农业社会有关。原始的自然崇拜明显地以农业神崇拜为核心，旁及畜牧、渔猎诸神。中国宗教后来长期以社稷与宗庙为两大支柱，反映了中国社会及农业文明为基础、以家庭宗庙为纽带的特点。第二，图腾崇拜呈融合趋势，这又与中华民族多源一体有关。世界多数地区的图腾具有严格的氏族性，不同图腾氏族之间有明显的界限。但在中国，由于氏族之间的融合，部落之间的融合，文化在较广的领域交流，又以黄河、长江流域为中心形成主流文化。图腾物多发生组合，具有很强的综合性，所以才有龙凤文化的出现。第三，祖先崇拜占有显著地位，表现为注重丧葬仪规，原始墓葬的分布普遍而丰富，这与中国很早就出现发达的家庭宗族社会并且从未中断有关。在远祖崇拜的基础上发展出圣贤崇拜，在近祖崇拜的基础上发展出成熟的宗法制度。中国进入帝制社会以后，祖先崇拜在宗法制度的基础上得到进一步发展，成为中国民族性信仰的核心。

人类社会的宗教观念出现很早，山顶洞人安葬死者，在尸体上撒些赤铁矿石，便是出于宗教信仰的行为。近十余年来发现的重要宗教遗存是：濮阳西水坡伴着用蚌壳铺成动物形象的墓葬，大地湾 F411 及其地画表现的行巫场面，福临堡的陶祖及石祖，牛河梁的“坛、庙、

冢”，凌家滩 M4 随葬的玉质卜卦器具，反山、瑶山的祭坛和桥村 H4 的羊肩胛卜骨，等等。至迟，在公远前三千年初期以前，中国诸考古学文化居民的宗教信仰，均还存在着一些区别。例如大汶口文化及以凌家滩 M4 为代表的文化，使用龟卜，桥村 H4 为代表的文化则用羊肩胛骨进行骨卜，而良渚文化则以“黄琮礼地”，等等。在以后的历史进程中，由于文化交流乃至不同考古学文化的融合，经过人们的选择，这些相异的考古学文化的宗教，便会聚起来而成为融合后的新考古学文化居民的共同信仰。换句话说，上述那些公元前三千年初期前后的宗教遗存所反映的宗教文化，便是以后中国宗教信仰的源头之一，为后来宗教信仰的发展，奠定了基础。

宗教信仰是科学不发达的产物，凡是科学占领不到的领域，往往是宗教信仰的所在。在此前提下，宗教信仰是人类所在的自然和社会关系的辐射。自然界不仅不和谐，而且是不平等的。灾害威胁植物、动物及人类的安全，动、植物界存在着食物链，存在着优胜劣汰、弱肉强食的生存竞争，反映和认识自然界这类关系的宗教信仰，便是个不平等的世界。所以，在平等的社会里产生的宗教信仰的世界中，就存在着不平等，创造了超人类自身及自然而受到人类崇拜和侍奉的神。随着人们的神观念的发展，导致神权的产生和对沟通人、神的半人半神的巫师的崇拜。前面提到的公元前五千年濮阳西水坡伴着蚌塑动物和殉人的巫师墓葬，表明在远离王权出现之前的母权制社会时期的宗教信仰的世界中，就已存在神权和对巫师的崇拜。这在客观上为以后王权的产生提供了思想环境。以后的历史发展说明，那些最初为实现权力统治的代表性人物，便是从传统思想中请出了神权，加以宣扬、扩充，演出政教合一和王权神授这类魔术，以实践他们的权力。

冯友兰先生在其《中国哲学史》中说过：“每个大宗教就是一种哲学加上一定的上层建筑，包括迷信、教条、仪式和组织。这就是我所说的宗教。”从这个意义上说，在道教出现以前，中国还没有自己的宗教。从一般意义上讲，中国是有宗教的，这就是起源很早而流传颇久的以敬天祭祖为中心的泛神教。崇拜、神化祖先，祭祖，无疑是社会和宗教发展到一定阶段才出两年现象。母权制时代，产生了对女性祖先的崇拜。父权时代的红山文化居民祀奉女神，说明其时尚未创造出与现实社会体制相适应的男神的同时，也反映出处于母权制时代的红山文化先民又有了崇拜女祖的宗教信仰。前面述及的福临堡的陶、石祖，则是迄今见到的崇拜男性祖先的最早的宗教信仰实证。李大钊说：“君臣关系的‘忠’，完全是父子关系的‘孝’的放大体。因为君主专制制度完全是父权中心的大家族制度的发达体。”中国的君主专制政体延续了二千余年，所以敬天祭祖为中心的泛神教长久不衰。（《文物》，1998 年第 3 期）

中国原始宗教不仅是夏、商、周三代宗教的直接来源，而且对后来的儒家、道家、宗法性传统宗教及民间风俗发生很大影响。儒家将其中的男性祖先崇拜转化为系统的人伦学说。道家将女性生殖崇拜提升为道的哲学。道教将自然神灵转化为道教神灵，将巫术转化为道术。宗法性传统宗教则在祖先崇拜和农业祭祀的基础上，形成郊社、宗庙等一整套较高层次的宗教仪规和制度。中世纪的民间信仰，很大一部分是继承上古宗教遗风而来的，只是由于若干高级形态宗教的出现和传入，古代宗教的很大一部分才降格为宗教民俗。

巫术融入祭祀，巫术行为成为祭祀文化的重要组成部分，这是先秦时期中国原生宗教形态的重要性之一。造成这种现象的原因至少应包括以下两个方面：其一，鬼神观念的不断发展导致了献祭行为对巫术信仰及巫术原则的渐次化解。如典型的交感巫术——占卜，

人们对它的观念就经历了一个由相信人与龟甲卜骨之间本来即存在着某种神秘的交感关系而演变成为只相信“凡卜筮实问于鬼神，龟筮能出其卦兆之占耳”（《周礼·天府》郑注）的发展过程。不难看出，由于鬼神观念的切入，献祭、讨好必然就会渐次取代控制和压迫，从而使仅保留若干内容或仅只徒其形式的巫术行为进入祭祀操作的范围。其二，早期宗教生活的功利趋向又使得人们不可能在祭祀范围内完全剔除巫术行为的作用和影响。“为了实现其愿望，人们一方面用祈祷和奉献祭品来求得神灵们的赐福，而同时又求助于仪式和一定形式的话语，希望这些仪式和语言本身也许能带来所盼望的结果而不必求助于鬼神。”（《金枝》，第81页）正是在上述两个方面因素的共同作用下，一种有机地保留了大量的巫术信仰和原则的、以祭祀为主体内容的早期宗教形态遂在先秦时期逐渐形成。这样的一种虽已发展成为宗教形态的祭祀文化，显然也不是与巫术文化一下子就能划清解线的。

中国原始宗教是中国原始文化滋生的温床，在宗教的激发下，先民的智慧、心理、情感、审美意识得到开拓，孕育着科学与哲学，创造出具有永恒魅力的原始艺术。在科学方面，原始的日月星辰崇拜孕育着古老的天文学。例如山东莒县凌阳河畔发掘的陶尊，其上有指示祭祀太阳的符号，天文工作者从陶尊出土地附近一块石头，东望五峰山中央峰峰顶，早上太阳正在这个山峰出现的时候，恰是春分，可推知陶尊符号具有确定春分日、以便祭祀日神的复杂涵义（《中华文明史》第一册，第214页）。1972年仰韶文化遗址出土了一片有一定弯曲度的太阳纹彩陶残片，考古工作者复原的结果，整圈曲面正好画有十二个太阳，学者认为古人有将一年分成十二个太阳月的知识。而《山海经》关于常羲生十二个月亮的神话，当是表明古人已有一年十二个月的知识。庙底沟型彩陶画鸟驮日图和《淮南子》所说“日中有骏鸟”的神话，表明古人已发现太阳有星子（《中华文明史》，第216～217页）。在哲学方面，鬼魂崇拜孕育着最早的形神观，创世神话则孕育着最早的宇宙论和历史观，图腾雕绘及宗教礼器则表示了原始审美意识的发展，神的观念的产生及不断复杂化、高层化则推动了原始抽象和形象思维的发展。在艺术方面，原始雕塑、绘画，尤其是歌舞，都离不开宗教。歌舞是宗教祭祀的重要组成部分。如黄帝时的乐舞《咸池》是农业祭祀活动的内容。舜时的《九招》，是祭祖的乐舞，优美动听，据说引来凤凰一起跳舞。在原始岩画中，数量较多的是有宗教色彩的舞蹈场面，广西花山崖壁画有表现青蛙崇拜的蛙形舞图，新疆呼图壁崖画有生殖崇拜舞，云南沧源岩画有羽饰舞人图，阴山岩画有鹿角假面舞。舞蹈千姿百态，达到很高的水平。在工艺造型方面，裴李岗文化的石磨石棒，河姆渡文化的骨器，良渚文化的玉器，都是较为精致的，余杭瑶山出土的兽面纹玉器，方圆相切，纹形生动，是造型艺术的精品。在文字方面，大汶口文化考古共发现九种文字符号，许多学者认定是中国的原始文字，距今已有4000～4500年，其中最突出的“日”字、“火”字、“山”字、“灵”字等，都和自然崇拜有密切关系。以上只是略举实例，说明中国原始宗教在原始文化中的地位和作用非同一般，实际上社会生活每一领域都与宗教形影不离，可以说原始人是在宗教文化的笼罩下生产和生活的。

2 灵魂观念的产生和发展

在原始社会，生产力很低，人们对周围的自然界和人们自身的生理结构都不能正确认识，因而形成灵魂和鬼神观念。在原始人看来，作梦时人的灵魂可以暂时离开身体而到处游荡，在死后灵魂就永远离开身体而到另一个世界过着与生前大致一样的生活。

考古资料证明，人们的灵魂观念是随着社会的发展而发展的，它与不同时代的社会关

系和社会观念是随着社会的发展而发展的,它与不同时代的社会关系和社会观念是基本相应的。在我国,早在距今两万年以前的山顶洞人就已开始产生灵魂观念。他们为死者举行葬礼,在死者墓葬周围撒上赤铁矿粉末,并以石器和装饰品作随葬品。在山顶洞下室内发现了一个青年妇女、一个中年妇女和一个老年男子的墓葬,他们的随葬物,大致是一样的数量。从这里可以看出,当时人们认为在世上氏族成员过着简单的共同劳动、共同消费的生活,那么死后在另一个世界也当然过着同样的生活。

我国的新石器时代,其代表性的文化遗迹包括仰韶文化(约五六千年以前)和后来的龙山文化(约三千年前)。此时的氏族公社制得到进一步发展。其中前一段是母系氏族公社,后一段是父系氏族公社。在氏族公社里,财产共有,实行原始民主,过集体生活。在婚姻方面实行族外对偶婚。这种情况也反映到墓葬中。在属于仰韶文化遗址的一些较大的村落中,都有氏族公共墓地。宝鸡北首岭发现了当时的墓葬四百多座,西安半坡村有二百五十多座,华县元君庙有近六十座,洛阳王湾有七十多座。这些墓一般都按一定的次序排列,布局整齐,反映了氏族血缘关系的密切和牢固。北首岭墓地还发现男女分区埋葬的现象,即同一块墓地,一边是男性单人葬,另一边是女性单人葬,反映了母系氏族公社族外婚的制度。在母系氏族公社制社会,妇女受到尊重。在元君庙的一些墓葬中,有的以一位女性尸体为中心,是一次葬,而其他男女骨架是二次葬的,表明在某一个氏族内有地位的女性死后,把许多同氏族的先死者尸骨迁出葬在这一女性墓葬的周围。在临潼姜寨遗址中,还发现一位少女的墓,随葬品十分丰富,仅骨珠就有 8577 件。此外,在半坡遗址的儿童瓮棺上有供灵魂出入的小孔。在新石器晚期的甘肃武威齐家文化遗址,还发现了以牲畜为牺牲的祭祀场。这都反映了当时人们的灵魂观念。

在原始社会后期,由于农业、畜牧业和手工业的发展,逻辑性在社会生产中的渐居于主导地位,促使社会关系发生新的变化,从母系氏族公社转变为父系氏族公社,随着私有制的发展,原始社会解体,逐渐进入阶级社会。在父系氏族公社,已废除夫妻关系不固定的对偶婚,而采取妇女从属于男子的男娶女嫁制,在财产关系上实行父子继承制。这时的墓葬,逐渐盛行男女合葬,有的还以妻妾殉葬,从墓葬中已可以鲜明地看出贫富不均的现象。在山东泰安大汶口文化遗址中,富人的墓坑很大,有的坑内还用木材做槨,随葬物达三四十件,最富裕的达一百八十多件。而在穷人的墓葬中,只有极少或没有随葬品,由此可见,当时人们认为死后的灵魂也是有贫富差别的。

在奴隶制社会,奴隶主生前残酷地奴役广大奴隶,死后还要杀众多奴隶殉葬。在他们的意识中,死后也要依靠剥削奴隶继续作威作福。例如,在河南安阳西北的武官村、侯家庄和西北冈,曾挖出十一座巨大的商代王陵和一千二百多座奴隶杀殉坑。西北冈有的王陵,在亚字形木槨的八个角落,各埋着一个奴隶,在槨室的顶部和仪仗一起排列着的是商王的兵器,也有殉葬的奴隶。在北面墓道和墓室接近的地方,整齐地埋着许多奴隶的头颅,每排十个,共有二十多列。在王陵周围,还有二十个附属的陪葬坑,里面分别埋有奴隶、车子和各种器物,每一个陪葬坑陪葬奴隶的数目为五人到十人不等。这一座王陵,用来陪葬的奴隶达三四百人。此外一些王陵和商贵族墓葬,都有几百人或几十人的奴隶殉葬。在殉葬物中有贵重的青铜器具,有金质装饰品、玲珑精巧的玉饰和少量象牙器物等。商王室每次祭祀祖先也要杀死大批奴隶。在商代以后,这种杀殉做法一直沿续到春秋战国时期。《史记·秦本纪》记载:秦缪公死(前 621 年),葬雍。从死者百七十七人,秦之良臣子舆氏三人,

名曰：奄息、仲行、鍼虎，亦在从死之中。

《墨子·节葬》说：

天子杀殉，众者数百，寡者数十；将军大夫杀殉，众者数十，寡者数人。

墨子生活在战国中期（约前 468～前 376 年），此时已进入封建社会了。

从以上史实可以看出，灵魂观念是与人们所处的现实社会的生产关系密切相应的。在原始社会，人们认为灵魂在另一个世界也过着与他们一样的共同劳动，共同消费的原始公社制生活，而在进入阶级社会以后，人们认为灵魂也分成不同的阶级和等级，有的役使众多奴隶，享受富贵，有的则是被人驱使宰割的奴隶。人的灵魂观念虽是现实社会生活在人脑中的虚幻反映，但与人们当时的社会观念大体上是一致的。

3 关于“鬼”和“神”观念及其相应之技术

甲骨文中已有“鬼”字出现，甲骨文中的“鬼”字，其造字本义与魅字相类。甲骨文“鬼”字的上部从“由”，下部为侧面人形。“由”即驱鬼者所戴面具形状简化。商代有鬼方，是商王朝以西的强大部族，其以鬼方为称，盖其人常戴面具盖称为“终葵”。“终葵”本为巫师所戴的方形尖顶的驱鬼面具，后将用于捶击的尖状工具称为“终葵”，其合音便是“椎”。《周礼·玉人》：“大圭长天尺，杼上，终葵首，天子服之”，郑注“终葵，椎也”。《说文》：“椎，击也，齐谓之终葵”。东汉时马融所作《广成颂》有“翬终葵，扬关斧”之语，已将终葵作为椎击之工具。终葵为巫师所戴面具的本义虽然在汉代已经湮没无闻，但其驱鬼之义则在以后仍有某些保留。从唐代开始所流传的食鬼之神钟馗，据说就是以终葵逐鬼为蓝本而附会形成的。（顾炎武谓：“古人以椎逐鬼，若大椎之为耳。今人于户上画钟馗像，云唐时人能捕鬼者，元宗常梦见之。事载沈存中《补笔谈》，未必然也。”）（《日知录》卷三十二）对于钟馗与终葵之间的意义上的联系持有疑问。按，从终葵为驱鬼面具的本义和与钟馗古音相同的情况看，两者之间有意义上的关联应当是极有可能的，只是汉唐音这咱联系的衍变之迹尚待假追寻）

古代人们认为人死后灵魂是不灭的，这个不灭的灵魂，也就是鬼。据记载：

大凡生于天地之间者皆曰命，其万物死皆曰折，人死曰鬼，此五代（按，指黄帝、尧、舜、禹、汤）之所不变也。（《礼记·祭法》）

众生必死，死必归土，此之谓鬼。（《礼记·祭义》）

汉代郑玄注：“鬼之言归也。”人们对死者进行埋葬和按时进行祭祀，就是为了使死者的灵魂得到安定的归宿。

所谓“神”和“鬼”，没有严格的界限。古人一般认为神鬼有尊卑之别，神住天上，而鬼游荡世间。据说：

圣人之精气谓之神，贤知之精气谓知鬼。（《礼记·乐记》郑玄注：“幽则有鬼神”）

天神曰神，人神曰鬼。（《吕氏春秋·顺民》东汉高诱注：“上帝鬼神伤民之命”）

鬼之灵者曰神。（《史记·五帝本纪》唐张守节注：“依鬼神以制义”）

从先秦到西汉的一些资料看，当时的人们是把一般人死后的灵魂称之为“鬼”，而对于一些原始公社制社会的著名部落首领（传说人物）和在历史上有过重大贡献的历史人物，因为他们受到人民的爱戴和拥护，死后便称之为“神”。例如我国古代传说中的三皇一伏羲、神农、女娲，五帝——黄帝、帝喾、颡顼、尧、舜，原来都是某一部落或部落联盟的首领，因为有伟大功劳，给人民带来这样或那样的利益，死后被尊为神。一些有重大发明的人，例如周人的祖先弃（后稷）传说教人家耕稼穡，死后被奉为稷神；共工氏之子后土善治水，死后被尊

奉为社神；颛顼的后裔祝融原为祭火神的官（火正），可能对教人用火有功，死后被奉为火神。由于这些都是传说，古书的记载很不一致，如稷神，也有说是烈氏之子柱的（见《左传》昭公二十九年蔡墨语）；火神也有说是炎帝的（见《淮南子·汜论训》）等等。

夏、商、周的统治者为了表明自己受命于天，也竭力抬高他们祖先的地位，把他们的祖先说成是在天帝周围的神，与天帝共同享受他们的祭祀，这叫做“配天”。古籍记载：

夏后氏亦禘黄帝而郊鲧，祖顼项而宗禹；殷人禘尝而郊冥，祖契而宗汤；周人禘尝而郊稷，祖文王而宗武王。（《礼记·祭法》）

昔者周公郊祀后稷，以配天，宗祀文王于明堂，以配天帝。（《孝经·圣治章》）

据郑玄注，“禘”是指祭天。夏商周的统治者往往把他们的祖先神与至上神上帝同一视之。“郊”，指在国都的南郊祭天，这里是指在祭上帝的同时还祭祖先神鲧、冥、稷；而所谓“祖”、“宗”，是指在称做“明堂”的祖庙中祭祀的祖先神。

此外，由于人们不能正确地认识自然界，在自然界面前无能为力，所以产生对自然崇拜。人们把灵魂观念扩大到自然界，认为万物与人一样，都有灵魂。于是认为，日月星辰、山川湖海，风雨雷电等等，都有神灵。如《礼记·祭法》所说：“山林川谷丘陵，能出云为风雨，见怪物，皆曰神。”在社会上再现统一的君主以后，便逐渐形成这样一种思想，即认为在一切精灵之上还有最高的至上神“帝”、“上帝”或“天”。

孔子畏天知命，而远于鬼神，是可知鬼神不同于天命。何谓鬼神？传说孔子弟子宰我曾言曰“吾闻鬼神之名，而不知其所谓”（《礼记·祭义》）。在中国上层文化中，鬼神上帝之类只是“如在”。“如在”不等于人为设定的存在，人为设定的存在似乎只是一个假设，但“如在”绝非假设，《诗》有所谓“神之格思，不可度思，矧可射思？”意思是说鬼神之往来非人智可以思度，人又怎么可以不时时警惕而生怠倦呢？人不可能对理性的假设生敬畏之心，再者，以家祭为例：孝子祭亲在于“追养继孝”（《礼记·祭统》），所谓追养继孝者，追其生时未尽之养、继其生时未尽之孝也。于孝子而言，取其父母旧时音容仍在之义，此亦非假设可类比。因其“如在”，诚信之心于是生焉。

《庄子·达生》中描写到：“水有罔象，丘有峯，山有夔，野有彷徨，泽有委蛇。”而这描述的正是泛神论，或泛鬼论，也即精灵无处不在。这一点无论是在人类学、民族学的研究中，还是在神话学、历史学的研究中都已得到充分的证明。如秋浦在《萨满教研究》中就指出原始社会“神的种类不断增多，分工越来越细。”（秋浦《萨满教研究》，第74页，上海人民出版社，1985）。而丁山在《中国古代宗教与神话考》中也曾感叹三代的“神祇是越来越众，祭典也越祭越繁。”（丁山：《中国古代宗教与神话考》，第5页，上海文艺出版社，1988）。以周代为例，《礼记·祭法》中讲：“……山林川谷丘陵，能出云，为风雨，见怪物，皆曰神。有天下者祭百神。”《左传·宣公三年》也讲：“……铸鼎景象，百物而为之备，使民知神好。”对于这里的“百物”之“物”，江绍原原来与张光直均作神物解。（分别见江绍原：《中国古代旅行之研究》，第8页，上海商务印书馆，1935；张光直：《美术、神话与祭祀》，第50、51页，辽宁教育出版社，1988）而后来敦煌卷子中又有《白泽精怪图》，专门对五花八门的精怪作了描述，其中不仅有伏翼、山鬼等妖类之属，连鸡、雉、牛、羊、虎、狼、鱼、蛇等动物也无不可以成精成怪。正由于此，江绍原作了《中国古代旅行之研究》，对困惑古人的一大问题《行途遭逢的神奸》予以考察。

上述神鬼观念又必然会导致相应之技术的出现。这技术原则上可分为两大类：第一

类,招神;第二类,驱鬼。关于招神类的技术在国家生活中已相应述及,这里姑且按下不表,此处仅略涉驱鬼类之技术,这些技术包括各类辟邪灵物。如植物有茅草、艾蒿、桃木、桑树;动物有鸡、犬;器物有玉石、宝镜、爆竹;人神或有形象的厌胜物如钟馗、门神及各类面具;其它还有烟熏、火燎、血祭等等。(胡新生:《中国古代巫术》,山东人民出版社,1990)可资参考。道教中符篆、禁咒亦属此类。由是,巫术性质可窥一斑。

二、殷周宗教的表现形式

殷周时代,正当原始社会解体,阶级社会发生发展之时。这时期的社会,继承了原始期的宗教传统,仍保留着丰富多彩的自然崇拜、图腾崇拜以及祖先崇拜。在人类社会生活中宗教曾发生过相当大的作用。殷商时期是一个宗教意识极为浓厚的时代,原始的神学观念绝对统治的地位,在殷商人眼里,几乎每一种与人关系密切的自然物、自然现象都有他们的神及神灵。殷人最重要的神事活动就是祭祀典礼,祭祀鬼神已成为当时的一种制度并指导着国家所有的日常活动。殷人的宗教信仰具有多神崇拜的特点,自然神、祖先神、上帝都是他们崇拜的对象。殷代卜辞记录的史实充分证明了殷人对神灵信仰的狂迷,几乎所有的行事都要向神灵请示。有卜辞可知,殷人的崇拜对象可分为三类:

第一,天神,包括上帝和自然神,如日、东母、西母、云、风、雨、雪等;

第二,地示,包括土地等自然神,如社、四方、四戈、四巫、山、川等;

第三,人鬼,包括先王、先公、先妣、诸子、诸母、旧臣等。(陈梦家:《殷墟卜辞综述》,第562页,中华书局,1988)

殷人的多神崇拜仍带有鲜明的原始宗教特点。《尚书·洪范篇》作为追述殷商官方政治文化方面的原始资料,向我们展示了殷人的一切都要通过占卜预决吉凶的事实。在国君、卿士、庶人、卜、筮五方面因素中,起至关重要作用的是卜、筮的意见,国君、卿士、庶人的意见只是起一定的参考作用,而卜、筮的结果却具有最终的决定权。但是,应当认识到,在殷商时期确立的神人关系系统中,神虽然具有最终的决定性的作用,同时也透露出了一丝人们力求以卜筮为媒介,通过祭享的方式去影响至上神并建构以人为中心的神人关系的讯息。殷商灭亡以后,周人面对大邑商的顷刻瓦解,以周武王、周公旦为代表统治阶级在不断总结夏、殷覆亡的经验教训的同时,全面承袭了殷商官方的意识形态,对殷商的原始神学进行了适合自身统治的改造。一是提出了“天命转移说”,《尚书·多士篇》周成王告诫殷商遗民说:我们周人取代殷人,就象殷人取代夏人一样,都是天意,是一种正义的行为。周人心目中的上帝具有了一种主持公道、是非观念明确的品格,这是一个了不起的进步。二是周人把“天命”思想从殷人单纯的宗教迷信中突出出来,灵活运用天命思想,增加了其政治性色彩。周人开始由重天命向重人事转移,从而促成了神的地位的下降和人的地位的上升。关于殷周宗教的表现形式从下面几点略作申述

首先,殷人尊天事鬼的迷信思想浓厚,占卜盛行,各地的殷商遗址中都有卜骨发现。从安阳殷墟出土的王室卜辞来看,从天时、年成、祭祀、征伐到商王个人田猎、疾病以及做梦和生育等等,都要通过占卜求问上帝。可见在原始宗教里自然神和祖先神的职责集中于上帝一身了。在卜辞中所显示出来的商王,正是后世中国君主的前身形象。另外,商王和王室贵族集团所继承并为之营造的那个时代大环境,又明显重神、尊祖,无日不祭,祖灵崇拜在他们生活中占有极为重要的地位。如今所见著录齐备的10万余片甲骨资料,也不可能代

表当时社会生活的全部。但它已经反映出商代物质文明的一面,也反映出精神生活的一面,尤其是在宗教占卜活动中所反映的商代贵族世俗生活的一些宗教信仰。正如郭沫若先生所说,商代宗教颇为可观,因卜辞本身即是宗教之资料,凡言原始宗教或宗教之起源者,不可不读卜辞。

殷人频繁的占卜活动是商代原始宗教的重要内容和外在表现形式之一,这对当时社会的政治、经济、军事和文化生活等方面都产生了广泛而深刻的影响。在我国古代占卜体系中,甲骨占、筮占和星占对人世的影响都很大。殷人对占卜行为的重视程度、甲骨占卜程序之严密、卜法之讲究,在上古中古的其他时代都不能与之相比。因此,这也是商代能够涌现出像巫咸、箕子等占卜经验丰富且精通百科知识和治世之道的智者。巫咸、箕子的智慧在古代知识范畴中属于数术之类,今所见大量的甲骨遗物即出自这些巫史之手。也正是经由一批批巫史神职人员长期不断的严守分工职掌和文化观念上的积淀渗透,才是形形色色的甲骨遗物都尽现出昔日占卜过程的繁文缛礼。殷人对于自然力量的崇拜,对于通过巫术的行为与自然发生虚幻的交通,反映了当时农业生产的重要和当时部族间斗争的激烈。殷人上帝的权威以及卜辞中所记录的祷告的内容,都说明了这些。殷代的宗教是相当原始的,就卜辞的内容来看,表现在占卜的频繁与占卜范围的无所不包,表现于“殷人尚鬼”的隆重而繁复的祭祀。但是,祖先崇拜的隆重,祖先崇拜与天神崇拜的逐渐接近、混合,为殷以后的中国宗教树立了规范,即祖先崇拜压倒了天神崇拜。其次,政权与教权的结合。殷王不仅是政权的最高代表,也是宗教的最高祭师。凡重要宗教仪式都由殷王主持。占卜资料都由政府官吏史、作册负责保管,成为政府的档案。殷王把自己的祖先与上帝一体化,也就要求外族也来祭祀殷人的祖先。殷商王朝的政治势力伸展到哪里,殷人祖先的威灵也就伸展到哪里。作为氏族、部落、酋邦的政治领袖,不但需要具备无比的勇力、刚毅的性格,而且更要求具备超人的智慧以预见未来、指导行动。《尚书·大禹谟》称“(伯)益赞于禹。”疏:“赞,明也,佐也。”注:“赞者,佐而助成,而令微者得著,故训为明也。”(孔颖达:《尚书正义》,阮元:《十三经注疏》,第137页,中华书局,1980)这正是“巫”的“佐助”“明辅”,即“赞”的功能。张光直先生说“……神鬼是有先知的,……生人对神鬼这种智慧是力求获得的。……掌握有这种智慧的人便具有政治的权力。因此,在商代,巫政是密切结合的。”(张光直:《中国青铜时代》,第65页,北京三联书店,1990)此言甚确。占卜本身就是一种巫术,籍兽胾骨和龟甲为媒介,以求得“神明”对于人们所询问的问题的回答。这种巫术的存在,表明当时的人相信有特殊的“神明”的能力之存在,足以影响人们的生活,决定人们行止的吉凶。古代的人们,在行动上凡事占卜,以祭祀、求告、崇拜的方式来求助于祖先、神明。对于祖先、神明的崇拜及其崇拜的仪式,构成了所谓的宗教。

一般地说,商代王官文化的基本性格还是“神本”主义的,神的启示及其相关原则在王事活动的一切领域中仍具有决定性的统制作用。此即《礼记·表记》中所概括的“殷人尊神,率民以事神,先鬼而后礼。”(孔颖达:《礼记正义》,阮元:《十三经注疏》,第1642页,中华书局,1980)卜辞中频繁出现“王占曰”的习用语,说明商王既是政治上的最高统治者,又是神学上的最高祭司。因为“我其祀宾,作帝降若;我勿祀宾,作帝降不若”,所以商王死后照例要“宾于帝所”,侍“帝”左右,成为神人之间的交通桥梁。不过在谈到“神本”主义原则时,我们仍不赞成过分放大这一原则对世俗文化的支配地位,或者误认为所谓“神本”文化就是一切始于神、终于神的文化。中国式的礼乐文化是注重历史、讲求实际的,即使在“天道”思

想占支配地位的时代,它所蕴含的“德治”主义、贤人作风也从未中断过。史称“巫贤治王家,有成”及“巫贤任职”(司马迁:《史记·殷本纪》,第101页,中华书局,1959),实质上是对贤人作风的肯定。

再次,对至上神——上帝、天的崇拜,“天”、“帝”、“上帝”具有神圣的职能。作为至上神的“天”可能在夏代就存在,商代多称“上帝”或“帝”。周灭商后,在《尚书·周书》和《诗经·周颂》等古籍中更多是称“天”,有时也沿用商人的“上帝”,此外,还称“皇天”、“上天”、“昊天”等。周代以后,“天”和“上帝”并用,延续了几千年。“上帝”和“天”的神职大抵相同。从甲骨文资料看,上帝的神职有多种。郭沫若指出上帝主宰“风雨祸福,年岁之风雷,征战之成败,城邑之建筑”(郭沫若:《卜辞通纂》,第367页,科学出版社,1983。陈梦家认为,“卜辞中上帝有很大的权威,是管理自然与下国的主宰。”(陈梦家:《殷墟卜辞综述》,第562页,中华书局,1988)他“常常发施号令,与王一样”,“不但施令于人间,并且他自有朝廷,有使、臣之类供奔走者。”(陈梦家:《殷墟卜辞综述》,第572页,中华书局,1988)“上帝之令风雨降祸福以天象示其恩威,而天象中风雨之调顺实为农业生产的条件,所以殷人的上帝虽也保佑战争,而其主要的实质是农业生产的神。”(陈梦家:《殷墟卜辞综述》,第580页,中华书局,1988)据胡厚宣的研究,上帝的神职是“能令雨足年,能不令雨而将旱灾,能降祥降祸,能授佑作它;是其虽在天上,而实为人间祸福之主宰也。”(何星亮:《中国自然神与自然崇拜》,第56~57页,上海三联书店,1992)到西周时代,帝在人们心目中仍然占据至高无上的地位。根据周原发现的甲骨卜辞,周人在灭商之前是有上帝观念的。陕西凤雏 H11 所出第122片有“上帝”一辞,这是没有争议的;第82片刻有“王起(昭)帝”,学者一般释此帝为祭祀之帝。传世文献的材料则丰富得多。《尚书·周书》是反映周代思想的可靠资料,它生动地展现出周人对上帝唯唯诺诺的情形。认为周人灭商并统治天下完全是秉承上天的意旨。

在原始公社制社会,氏族是社会的基层单位,由几个氏族组成部落,由几个部落组成部落联盟。在宗教上是多神信仰。随着氏族、部落组成部落联盟。在宗教上是多神信仰。随着氏族,部落的兼并组合,宗教信仰也日趋统一,一些强大氏族所崇拜的神变成部落神,部落神变为部落联盟的神。进入阶级社会,随着国家的形成,便形成统一的全能的至上神。中国的夏、商二代是早期奴隶制王朝,但对夏代只有传说,没有信史可征,而关于商代则有大量甲骨文和考古资料,从中可了解商代的历史文化和宗教。

据甲骨卜辞可以看出,商代统治阶级认为在天上存在着主宰自然和人类社会的至上神,它有人格的意志,称之为“帝”或“上帝”。这个“帝”或“上帝”在不少场合就是商族的祖先神(即原商部落的祖先神帝喾或帝俊)。在《尚书·盘庚篇》中商王盘庚既称这个至上神为“上帝”,也称为“天”。当然,无论是“上帝”还是“天”,都不过是人们还无力驾驭的外部自然力量和社会力量(如战争和民族、国家和兴亡等)在人头脑中幻想的反映。在他们看来,“上帝”或“天”有好恶意志,能发命令,一切自然现象如风雨晦冥,农业的丰歉,人事的吉凶祸福,战争的胜败,城邑的建筑等等,都由它主宰。商王以上承天命自任,把对社会的统治和行政措施说成是秉承上帝的意志。在商王盘庚迁殷(今河南安阳西北)的过程中,曾受到守旧贵族的激烈反对,盘庚借助“天”“上帝”的名义对这些人进行说服:

天其永我命于兹新邑,绍复先王之大业,底绥四方。(《尚书·盘庚上》)

在迁殷之后,又用上帝的名义进行安抚:

肆上帝将复我高祖之德,乱(治理)越(及于)我家。联及笃敬,恭承民命,用永地于新

邑。肆予冲(童)人,非废厥谋,吊(乃到)由(采用)灵(善)。各非敢违卜,用宏兹贲(大业)。《尚书·盘庚下》)到商代最后一个国王纣时,自恃有天命保佑,荒淫无度,政治腐败,最后被周武王推翻。武王在出征誓师时就斥责纣王自恃天命,不思悔悟其侮慢上帝祖先之罪(《尚书·泰誓上》:“乃曰:吾有民有命,罔惩其侮”。)

周朝统治者鉴于商朝灭亡的经验教训,虽然在思想上继承商代的天帝观念,但认为“天命靡常”(《诗经·大雅·文王》),如果违背天的意志,“皇天上帝”就连它的“元子”(如殷)也会抛弃(《尚书·召诰》)。他们认为民心向背不可忽视,天命和民众的利益是息息相关的,天的意志往往通过民众表现出来:

天矜于民,民之所欲,天必从之。《尚书·泰誓上》

天视自我民视,天听自我民听。《尚书·泰誓中》

因此,周统治者提出顺天和敬德保民的思想,主张对人民实行比较宽容的统治政策,认为这样才会得到上帝的保护,使统治巩固。例如:

天亦哀于四方民,其着命用懋,王其疾敬德。《尚书·召诰》

王敬作所,不可不敬德。我不可不监于有夏,亦不可不监于有殷……惟不敬厥德,乃早坠厥命……肆惟王其疾敬德,王其德之,用祈天永命。其惟王勿以小民淫用非彝,亦敢殄戮,用义民若有功。《尚书·召诰》

西周王朝这种敬德保民思想,对于周初实行重农慎刑,发展农业生产的社会政策有很大影响。春秋战国时期,奴隶制生产关系没落,代之而起的是新兴的封建制生产关系。当时自然科学已取得很大进步,人们对自然界和事物发展的客观规律有了一定程度的认识。某些进步的政治家和思想家对于维护奴隶制王权统治的天帝观念发生怀疑,主张“天道远,人道迩”(《左传》昭公十八年郑子产语),有的甚至提出“制天命而用之”(《荀子·天论》)等人定胜天的思想。然而,作为至上神“天”或“上帝”的地位没有发生动摇。不仅孔子、孟子这样的思想家都鼓吹天命论,就连代表手工来小生产者利益的墨子也宣传“尊天”、“顺天意”(《墨子·天志》)的思想。那些已在各诸侯王国掌握政权的封建统治阶级,也借助“上帝”的旗号来维护自己的统治。当然,上商的阶级属性已经变了,如果说商周的上帝是奴隶制王权威天上的影子的话那么,封建地主阶级所说的“上帝”则是封建王权在天上的影子。

另外,在此简单谈谈巫觋的重要地位。专职的巫师,已见于殷商。大戊时代,巫师以王臣身份参与王治,职掌祭山川风雨之神,卜辞有明文记录:“癸巳,巫宁社、河、岳”(《粹》56),“癸酉卜,巫宁风”(《后》,下42,4),可见《史记》言“咸巫治王家,有成”(《殷本纪》),并非无根游谈。与《史记》所言(中宗祖乙时)“殷复兴,巫贤任职”亦相切合。殷商中叶,巫觋已成专职,它们作为辅臣积极参与王治,作用极为重要。殷商文化可以称之为巫祝文化,殷商政治为神权政治盖可断言。商代末年,神权荒弛,秩序大坏,周人讨伐纣王为其所加罪名之一便是“效社不修,宗庙不享”(《泰誓》),“昏弃厥祀,弗答”(《牧誓》)。周人剪除“大邦殷”之后,重整神权与王权,借重巫觋之力安定人间秩序,势所必然。

当然,周人并不照搬殷人的巫祝体制,而实有所损益,有变革,有整合。周人宗教思想中有不少创新,如西周时把上帝和祖先神分离对待就是一个显例。周人继承了殷人崇拜祖先神的观念,认为祭奉祖先是子孙的神圣义务。但天是主宰人类祸福的全能神,天下大事均取决于天的意志。有了区别于祖先神的至上神天,就有了各族必须共同尊奉的权威。周人在进一步探究人是怎样才能制约天命的问题时,他们又提出了自己的伦理思想,出现了

“孝”和“德”的范畴。并将“孝”的含义从“事死”扩大到“事生”。周人提出的“德”，包括敬天、孝祖、保民三项内容，运用到政治上即是要求明察和宽厚。周公反复说明，周人取代殷人受命，是修德所致。德和孝从宗法制度产生，又为宗法制度服务。父慈、子孝、兄友、弟恭被奉为天神规定的人间关系，神圣不可侵犯。殷周之际形成的《易经》成了探测神意的工具，对世界的看法属于宗教世界观的范畴。例如，《益·六三》说：“王用享于帝，吉。”《大有·上九》说：“自天祐之，吉无不利。”但《既济·九五》又说：“东邻杀牛，不如西邻之禴祭，实受其福。”《萃·六二》和《升·九二》都说：“孚乃利用禴。”认为人的诚信（孚）可以影响神的意志。只要诚信，菲薄的祭祀（禴）反而比杀牛献牲的大祭更能得到神的福佑。这与西周的宗教世界观是完全一致的。《易传》各篇并非一人所作，但从其整体看，《易传》把政治伦理教训作为核心，强调“辨上下，安民志”（《履·象传》），“非礼弗履”（《大壮·象传》），着重说明家长制的家族制度的重要。

从文献资料来看，天或上帝的神知、神性更多。第一，天或上帝是万物的创造者。“万物本乎天。”（《礼记·郊特牲》）“天作高山”（《周颂·天作》），“天造草昧”（《屯》），“天生蒸民”（《大雅·蒸民》），总之，天地乃“万物父母”（《泰誓上》），而且它还能“使万物皆盛，草木畅茂，禽兽硕大”（《小雅·天保》郑玄笺）。第二，上帝或天是整个社会命运的决定者，所谓“惟天为大”（《泰伯》），“天命不易”（《大诰》），就是说天是最高神，天命是最高的命令，是不可变易的。下民必须按天命行事：“天之所置，其可废乎？”（《僖公二十八年》），“天之所废，谁能兴之？”（《左传·襄公二十三年》）任何人都不得违天意而行。第三，天或上帝决定朝代的更替，若君王不尽天职，“不若于道者，天绝之也”（《庄公元年》），如“有夏多罪”（《汤誓》），天命“将在余下，以彰厥罪”（《汤诰》），并“天命殛之”（《汤誓》），而且命商出兵灭夏，“帝用不臧，式商受命，用爽厥师”（《仲虺之诰》）。商汤“畏上帝，不敢不正”（《汤誓》）。至商纣无道，“帝乃大命文王，殪戎殷”（《大诰》）。总之，凡遇到改朝换代，莫不是天或上帝的意思。第四，天或上帝是最高的立法者和司法者。社会上的道德规范，都是有天或上帝所制定的。所谓“上帝将衷于下民”（《汤诰》），“惟天佑于一德”（《咸有一德》），那上帝既是降德者，又是佑德者。而且，天监督下民是否遵守道德规范，根据情况进行赏罚，所谓“惟天监下民，厥典义……民若有不德，不听罪，天既孚命，正厥德”（《高宗彤日》），“善人富谓之赏，淫人富谓之殃，天其殃之也，其将聚而歼旃”（《左传·襄公二十七年》）。若有人违反道德规范，也可告于天庭，“付与昊天，制其罪也”（《小雅·巷伯》郑玄笺）。第五，天或上帝主宰人间祸福，它喜怒无常，“作善降之百祥，作不善降之百殃”（《伊训》）。它护佑有德之人，“皇天无亲，惟德是辅”（《蔡仲之命》），“皇天亲有德”（《大雅·洞酌序》）。而且，天或上帝还主宰人的生死寿命，所谓“降年又永，有不永”（《高宗彤日》），竟至于此。总之，“天”为夏人所创，“帝”为殷人所创，周人既用“天”，也用“帝”，同为至上神。它们虽然所代表的文化不同，但其神性、神职基本上是相同的。何星亮先生认为，天神的“天”是古人占卜、祭祀所需要的文字，而不是物质的“天”。之后，随着文字的发展、交际的需要，又以表示天神之“天”兼指物质的天，这样便产生了一词多义的现象。故在古文献中，“天”往往既表示至上神，有是“天空”之意。（何星亮：《中国自然神与自然崇拜》，第62～64页，上海三联书店，1992）此说颇有道理。

华夏民族远古文明的诞生，是与“天”作为至高无上的绝对权威的象征一起开始的。这种崇天宗教到商代以前，已发展成使用兽骨卜兆天意；至商朝，因商地盛产甲骨，便盛行起龟卜。殷代“无论大事小事，几乎无事不卜，无日不卜。……鬼神好像是专为他们答问贞卜

而存在,而他们也好像是依靠鬼神的指示而行动。”(郭宝钧:《中国青铜器时代》,第226~227页,三联书店,1963)盘庚迁殷就是先使用龟卜:“卜稽,曰若其台?”“天其永,命我于兹新邑”(孔颖达:《毛诗正义》,阮元:《十三经注疏》,第168页,中华书局,1980)。殷周宗教的诸神大多同部落组织、宗族崇拜相联结,祖先崇拜是其突出特征。西周时代,祖先崇拜虽由来已久且行之不衰。周人在立国之初就建立了宫室祭祀祖先,《大雅·绵》记载古公率领族人在岐山之南营筑城郭时,“乃召司空,乃召司徒,俾立家室,其绳则直。缩版以载,作庙翼翼”(孔颖达:《毛诗正义》,阮元:《十三经注疏》,第510页,中华书局,1980)。“庙”,毛传、郑笺、孔疏皆谓为宗庙。周原甲骨 H11:11 有一例刻辞云:“祠,自蒿于周。”祠,祀也;蒿,镐京也;周,岐周。就是说,周王自镐京前往岐周祭祀祖先(徐中舒:《周原甲骨初论》,《古文字研究论文集》,《四川大学学报丛刊》第10辑,1982)。《令方尊》铭文云:“甲申,明公用牲于京宫”。京宫,京都宗庙也。由此可见,周人在灭商之前早已盛行祖先崇拜。灭商以后,祭祀活动更加制度化。据齐思和先生的《中国史探研》统计,郭沫若《两周金文辞大系》收录铭文323条,其中西周162条。在这些西周铭文中,有55条记周王兴赐命礼,除个别情形外,一般都在周人的宗庙举行仪式。此种情形足以反映出周代崇拜之盛。即使到了春秋时期,祖先崇拜仍很流行。从《左传》中记载了当时各诸侯国的一切重大活动都在祖庙进行,如册封、行冠礼、盟会等,外交访问要“告庙”,出征作战要拜祖等,便略见一斑。

总之,殷人的祖先崇拜、自然崇拜和上帝崇拜中无不体现了对生命本源的感激和对原点的依恋,这种情思被周人继承和发展,并命之为“反本复始”,使它的政治意义更为突出,但其原始意义一再被强调,所谓“万物本乎天,人本乎祖”(《礼记·郊特牲》)。“天地者,生之本也;先祖者,类之本也。……无天地,恶生?无先祖,恶出?”(《荀子·礼论》,《二十二子》,第333页,上海古籍出版社,1986)这些语言无不体现出了一种对生命原点的迷恋及报本精神。商周时代的宗教信仰,与原始社会的宗教仪式及宗教观念相比,已有很大的变化和发展。商代宗教信仰的表现特征就是对至上神(上帝)的崇拜,这是随着阶级社会和国家的产生,殷王成了强大的统治者以后形成的新的宗教观念。对至上神及祖先的崇拜表现得尤为突出。周人的宗教表现形式继承了殷人的许多宗教内容,但也有创新。诚然,龟卜显示着殷周统治集团对天帝或天命的虔信,他们将自己的行动和行为的未来结果,托付给了神意,而将自身的意志愿望,安放在被验证、被选择的地位上。从这方面说来,龟象的符号系统,仍在浓重的神学阴影笼罩之下。可是我们又决不能把龟卜简单视作迷信。在龟卜的操作过程、在龟象符号的编码与解码之中,人为的努力,人的精神活动,还是保有一席之地。龟象提供了语言文字之外的又一符号系统,中国文化重感性经验、重直观体悟的思维方式,便在其中发育、生衍。我们将在下一部分从商周之际产生的《周易》中专门论述其宗教内涵。

三、《周易》中所蕴含的宗教思想

宇宙是怎样开始的,西方宗教学说认为,宇宙是由一位主宰创造的,人类万物都是依这位主宰而创造的。但中国文化没有这一套,中国文化只说人命于天,如《中庸》所说:“天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教。”人命归之于天,那个“天”并不是宗教观念的天,而是形而上的符号,在《周易》似乎没有这种神秘观念。但《周易》的卜筮系统则可另论。生命有个来源,哲学上称为本体,宗教家称作主宰、神、上帝、佛、道,而《周易》上称之为“乾”,宇宙万

物,都是从“乾”的功能发生的,“乾知大始”,一切万有都是从乾而来。坤卦符号,代表这个物质世界形成以后。在物质世界没有形成以前,就是说没有天,没有地,没有男,没有女以前,那是本体——“本体”一词还是根据西方哲学文化观念翻译而来,而在中国古代文化,把那个物质世界尚未形成的阶段称为乾,等到有了宇宙万物这个世界的形成,它的符号为“坤”,“坤作”使说它的功能造作出来,造成了万物。人在宇宙中,面对大自然那无穷无尽的挑战,往往缺乏足够的力量 and 智慧,深感软弱和茫然,于是退而编结一个“理想”的“网”。这便是卦爻筮符这种神秘的“宇宙”。

中华古人总是在自然宇宙和符号“宇宙”两者之间来回奔突,人经过许多失败和打击之后,便从失败的痛苦中企望寻求神的支持,创造一个神秘的符号“宇宙”即筮符系统,以便占验吉凶,决定其如何思想和行动。就《周易》本文而言,便是通过言语的警示和占筮,获得某种力量与智慧;一时又想努力推开神或某种超自然力量的庇护,进而自己行动或思想。一时糊涂,一时清醒;一时欢乐,一时悲哀。而《周易》本文的卦爻符号“宇宙”就具有这种关于人、人的命运的复杂的文化意蕴,它是中华古人童年的“梦”,又是其文化智慧的一种东方式的“黎明”。

当然,在《周易》占筮过程中,存在着一定的心理感应。实际上这种占筮的心理感应带有很浓的神秘性,而且始终是与神秘的数、数的关系以及数的运演纠缠在一起,使它显得潜在与隐秘。拿《周易》与原始的筮占相比,最显著的差别就是《周易》除了那套抽象的卦爻符号以外,又增加了一套由卦辞和爻辞所组成的文字表意系统,其卦爻符号是继承了原始的筮占记录,但是经过一番整理分类、加工改造的工作,提炼成为卦辞和爻辞而系于卦爻符号之下,就具备了多方面的功能。从《周易》的文字表意系统还可以看出,它反映了殷周之际宗教思想的变革,已接受了当时发展起来的以德配天的天命神学观念,并且把这个观念与卜筮相结合,构成一个以天人之学为理论基础的巫术操作系统。由于筮占的特点是根据著草排列所显示的数与形的变化来预测吉凶,所以与其他的占卜形式相比,具有一种潜在的优越性,它可以通过无数次的排列,逐渐把数与形的变化推演成一个整齐有序而又稳定规范的符号体系。《周易》的那一套由六十四卦、三百八十四爻所组成的符号体系,反映了这个时期受原始思维支配的巫术文化的特色。它表现了人类试图掌握客观事物因果联系的努力,蕴含了丰富的思想智慧。

在卦爻辞中,天是一个最高的概念,如《乾》的“飞龙在天,利见大人”;“《大有》的“自天祐之,吉,无不利”;“《大畜》的“何天之衢,亨”;“《姤》的“含章,有陨自天”。这个天既有自然之天的含义,也是一个主宰人事的至上神,人们可以通过合乎道德的行为获得天的福祐,天与人相互感应。很显然,这是由原始巫术的神人交感的观念发展而来,但是,理性的成分是大大提高了,系统性的程度也更为增强了。原始巫术的神人交感的观念,其世界图式是混乱无序的万物有灵论,而以德配天的天命神学则把世界看成是一个井然有序的统一整体。从原始的卜筮到《周易》的卜筮,经历了长时期的演变,中国的文化也由此而从蒙昧状态进入了文明状态。

周人不仅讲龟卜,而且讲占筮。在周人看来,二者相比,龟卜总比占筮灵验。《周礼·春官》说:“凡国之大事,先筮而后卜”(贾公彦:《周礼注疏》,阮元:《十三经注疏》,第805页,中华书局,1980)。《左传》记载卜人的话说:“筮短龟长,不如从长。”(《左传·僖公四年》)。这些说法,除表明龟卜的形式比占筮更加神秘外,还反映出龟卜的历史悠久,而占筮则比较

晚出。或者说,占筮乃是一种新形式,被看成是对龟卜的补充,所以遭到卜人的轻视。据近人研究,《周易》中断定吉凶的辞句同甲骨文的卜辞相比,有许多是相同的。如甲骨文中的“贞”字,乃卜问之意。《周易》中的“贞”字,也是卜问之意。旧注训“贞”为“正”,是一种误解。这是近人注解《周易》的一大贡献。又如卜辞中有“吉”、“大吉”、“亡尤”、“利”、“不利”等,这同《周易》中的“吉”、“元吉”、“无咎”、“利涉大川”、“不利有攸往”等,也是一致的。这说明《周易》中的占辞是脱胎于或模仿卜辞的。

按《周礼·春官》所说,卜所依据的是龟的兆纹,筮所依据的是卦的形象;卜兆有颂即卜辞,《周易》的卦象则有卦爻辞,二者也是相通的。以数的变化推测人事吉凶,最早起源于何时,是可以探讨的。但《周易》所讲的筮法以及《系辞》所说的以蓍求卦的方法,不会早于殷人的龟卜。《系辞下》说:“易之兴也,其于中古乎?作易者,其有忧患乎?”又说:“易之兴也,其当殷之末世,周之盛德也?当文王与纣之世也?”这里说的“易”,指《周易》的筮法。这种历史的回顾,总是有一定根据的。从殷人的龟卜到周人的占筮,经历了一个发展的过程,即春秋时期韩简所说的从龟象到筮数的过程。但二者又有明显的差异,这里略作阐述:第一,钻龟取象,其裂痕是自然成纹,而卦象是手数蓍草之数,按规定的变易法则推演而成。前者出于自然,后者靠人为的推算。第二,龟象形成后,便不可改易,卜者即其纹,便可断其吉凶。但卦象形成后,要经过对卦象的种种分析,甚至逻辑上的推衍,方能引出吉凶的判断,同观察龟兆相比,又具有较大的灵活性和更多的思想性。这两点都表明,占筮这一形式的形成和发展意味着人们的抽象思维能力提高了,卜问吉凶的人为因素增加了。就这一点来说,从殷人龟卜到周人的占筮是一个进步。清初学者王夫之评论龟卜和占筮说:“大衍五十而用四十有九,分二,挂一,归奇,过揲,审七八九六之变,一求肖乎理,人谋也;分而为二,多寡成于无心,不测之神,鬼谋也。”又说:“若龟之见兆,但又鬼谋,而无人谋。”(王夫之:《周易内传·卷六上》,郑万耕:《易学精华》,第1627页,北京出版社,1996,)。这是对《系辞上》中“人谋鬼谋,百姓与能”的解释。他认为筮法是按数学的法则求得卦象,这是“人谋”;任意分而为二,出于无心,属于“鬼谋”。而龟卜则凭其裂痕断其吉凶,只有“鬼谋”,而无“人谋”。王夫之此论,可以说是道出了二者的区别。由于《周易》筮法,重视数的推算和对卦象的分析,重视了人的思维能力,所以后来从《周易》中,终于导出了哲学体系,而龟卜始终停留在迷信的阶段,逐步被人们所抛弃。

从殷人的龟卜到周人的占筮,反映了我国奴隶制时代社会生产和生活的发展过程。殷部族的祖先长期从事渔牧业生产,所以殷统治者将龟甲和兽骨作为向天神卜问吉凶的工具。而周部族是农业生产起家的,其迷信蓍草,实际上是出于对农作物的崇拜。周族的农业生产力的提高,多少增加了人的自信心,其统治者在殷周之际的社会政治变革中,又重视人的因素。这些情况反映在占卜的迷信中,于“鬼谋”之外,又参与了“人谋”。一个时代的意识形态的发展,包括宗教迷信在内,总是那个时代的历史产物。(朱伯崑:《易学哲学史》第一卷,第6~8页,华夏出版社,1995)

《周易》中的“神道设教”观念,由宗教而教化人生的思想,十分强调教化的作用。《系辞》说:“成象之谓乾,效法之谓坤,极数知来之谓占,通变之谓事,阴阳不测之谓神。”以乾象征天;以坤效法天;因蓍草数目占问未来之事,以通事物的变化。而数的奇偶和爻象的刚柔变化无穷,难以推测,如揲蓍求卦时不能事先预定某爻的阴阳老少性质及其变化。《周易》把事物变化莫测的这种性质称为“神”,即神妙不测。《系辞》还进一步以“神”为整个筮法的

特质。它说：“蓍之德圆而神，卦之德方以知”，“神以知来，知以藏往”。认为占筮体系的神妙变化具有预知未来变化的性质和功能。《系辞》进而提出：“范围天地之化而不过，曲成万物而不遗，通乎昼夜之道而知，故神无方而易无体。”认为《周易》的法则涵盖了天地万物，包容了一切幽明生灭的变化原理，可以预知各种事情的吉与凶；卦爻象的变化无固定的方所，《周易》本身的变易并不固定于一定的格式或体制，其变化神妙、不拘一格。“神无方而易无体”正是强调“神”表示《周易》变化莫测的性质。《说卦》发挥了这种观点，说：“神也者，妙万物而为言也。”这里所说的“神”与前述一样都是在变化莫测的意义上使用的，它不是指某种超验的实体，而是指宇宙万物变化不定的属性，以“神”为万物变化不测的本性，这一思想十分深刻地影响着以后的宗教和哲学的发展。《周易》讲“先王以省方，观民设教”，君子“以振民育德”，“教思无穷，容保民无疆”。为了教化，最简单易行的办法就是利用流传已久的天神崇拜和祖先崇拜的宗教，提倡敬天尊祖。这方面，在《易传》中有不少论述，如“荐之上帝”、“享上帝”、“顺天命”、“假有庙”、“立宗庙”、“配祖考”等等。天神崇拜可以加强君权的地位，祖先崇拜则可以加强父权的地位。但是，这种敬天尊祖的传统宗教，还不能很好地维护宗法等级制度，《周易》作者就找到了一个异常巧妙的解决办法，叫做“神道设教”。《观卦·象辞》说：“观天之神道，而四时不忒。圣人以神道设教，而天下服也。”即是说，圣人设立鬼神祭祀推行教化，这样天下万民都驯服了。这是一种宗教与非宗教的巧妙结合。这正如《荀子·天论》所说：“雩而雨，何也？曰：无何也，又不雩而雨也。日月食而救之，天旱而雨，卜筮然后决大事，非以为得求也，以为文也。故君子以为文，而百姓以为神。以为文则吉，以为神则凶也”（《荀子》，《二十二子》，第328页，上海古籍出版社，1986）。雩祭而得雨，卜筮决大事，并非有什么神灵主宰其间，而只是一种仪式和文饰，具有教化作用。以为是文饰或以为是神灵，正是君子与小人的区别。这种“神道设教”思想，历来受到统治者和知识分子的推崇，对巩固宗法制度起了重要作用。

人们对《周易》的观念，一种是很神圣的看法，一种是很讨厌的看法，总之都不知道它说什么。《周易》用卜卦这种办法想得先知，便是这许多方法中的一种。后来随着人文文化的发展，到了周公、孔子之后，透过这个神秘色彩的卜卦，而加进去人生哲学的了解，结果这两样东西分不清楚了。所以《周易》不像西方文化，老实说外国的宗教，它们的教主并不跟人讲道理，只是教人盲目的信。《周易》自有一套思路。如《蒙》卦上面是山，下面是水；早晨水蒸气上来，一片大雾茫茫，看不见前面的路，如小孩一般，走在路上找不着前途，想找个老前辈问问路，指点迷津，于是把这个状况变成教育的目的，也变成了政治的目的。不是我去找他，而是对方来找我，但有一个条件，像求神拜佛卜卦一样，必须诚恳。人要至诚，对待人也一样，若缺乏诚信，别人是不会教诲他的。所以宗教的精神也好，领导与群众相处也好，朋友相处也好，家庭相处也好，都应该采取诚信的态度。最后的结论是这个卦是好的——利贞。可是这利贞是怎样来的？是要靠诚恳，不要开玩笑，这样就亨通、有利。如此这般，看来就不用卜卦了，只要以谦虚的精神、诚恳的态度去做人处世，又何必去求菩萨呢？所以《周易》是透过宗教的迷信性质，来告诉人生的道理。

《周易》关于善恶报应和生死问题的观念。各种宗教都讲善恶报应问题。道教讲“承负”说，即是说一个人的行为善恶不仅可以决定一个人或者不死而成仙，或者死后而为鬼，而且还要影响子孙后代的命运。基督教、伊斯兰教则讲末日审判。《周易》说：“积善之家，必有余庆；积不善之家，必有余殃。”这是中国古代文化的原则，就是最喜欢讲因果报应。如

果没有研究《周易》，都以为这是佛家的思想，是来自印度的，事实上，中国、印度、东方文化都是建立在因果报应基础上的。尤其是做官的人，都要为子孙积善积福，因为怕因果报应。不过，因果问题是宗教的大问题，很值得研究。佛教的因果，是讲本身的三世，即前生、现在及后世。中国儒家的因果讲祖宗、本身和子孙三代，这就是依据《周易》来的。《坤·初六》说：“履霜，坚冰至，盖言顺也。”是说，脚踏在地上发现降霜了，就知道冷天快要来了。每件事的发生都是有前因后果的，这也是中国文化的主要精神所在。关于生死问题，《系辞传》说：“明乎昼夜之道则知。”《周易》认为生死不是问题，我们把上面这句话加两个字：“明乎昼夜之道则知生死。”不过有一点，他们却承认生命的延续，与印度佛教的轮回说相类似。因此，中国人讲生死问题，就是“生者寄也，死者归也。”后来形成道家的思想，人活着的时候是个人，是在这里做客人，等到死了就回去了。可是西方宗教把生死问题看得很严重。了解《周易》的生死昼夜，只是在刚柔之间而已。“刚柔者，昼夜之象也”，“原始反终，故知生死之说。”我们知道，生死确实也是一个问题。《论语》上提到过，庄子也说：“死生一大疑”。人类是很可怜的，人生下来读书求学，辛辛苦苦。五六十岁时人脑最发达，真正成熟了，学问也做到了最高处，可是也完了，像苹果一样该落地了，这也是《周易》的法则：“原始反终”。世界各国对于生死问题，都有一个共同的愿望，即离苦得乐。但是人类得到快乐了吗？回答是：没有。因为生了就一定会死，这个问题没有解决。研究宗教哲学，每个宗教都承认死后还有生命，不过每个宗教都在为观光旅馆拉人。耶稣开的观光旅馆叫“天堂”，天堂一切设备齐全，招待周到，物美价廉。佛教开了个“西方极乐世界”，不过佛教本钱大，开的家数多。下地狱有地藏王菩萨在等着；上不了天亦不下地狱的，再生又有救苦救难的观世音菩萨；万一向东方去，又有东方药师如来等着；佛教在四面八方都准备好了，来者不拒。但不管怎样，生死还是问题。而我们的文化，《论语》里子路问起过，孔子回答得很简单：“未知生，焉知死。”生死问题仍没有解决。但是《周易》也讲“乐天知命”，《周易》说：“知周乎万物而道济天下，故不过。”我们懂了《周易》后，才能“知周乎万物”，然后“道济天下”，做人也好，做事也好，都可以达到救人救世的目的。又说：“乐天知命，故不忧”，知道自己，也知道天命，永远追求快乐的人生。一切宗教都是悲观的，尤其佛教的大慈大悲更讲悲，只是中国儒家讲到了乐。人生多半是悲观的，本来生命是很可怜的。但从《周易》的角度去看待生命，是乐天知命，很乐观，没有忧愁。（南怀瑾：《易经杂说》，第168～170页，复旦大学出版社，1997）

宗教是一种意识形态，是一种世界观。对古代中国影响最大的是道教和佛教，它们都与《周易》结下了不解之缘。它们或是以《易》理解佛理，或是以《易》理解“道”。随着易学的发展，《易》中也融汇了不少佛道思想。但总的说来，易学对佛、道的影响是主要的。正如唐代李鼎祚在《周易集解序》中所说：“（《周易》）原夬权舆三教，钤键九流，是开国承家修身之正术也。”《周易》对中国古代宗教文化的影响表现在：第一，《易》是对中国传统思维方式的集中体现，任何一种世界观和方法论，都会自觉不自觉地受到影响。第二，《易》本卜筮之书，本身就具有“神道设教”的宗教因素。所以当汉代道教形成的时候，与《易》一拍即合，顺理成章。第三，《易》也是一个“空套子”，这个空套子既可往里装任何东西，又可从中引出更多的东西。佛教东渐，欲要中国人接受它，莫过于援《易》以为说。《周易》和佛理的结合，为佛教扎根于中土立下了汗马功劳。第四，宗教是一种神秘文化，其敬神崇拜须有许多神秘仪式或方术。在甲骨占卜、《周易》卜筮中，包含有一些神秘的因素，虽然未发展成一套神学系统而成为宗教，但这些神秘因素与神学本原上是一致的、相通的。因此，《周易参同契》能

把阴阳八卦系统整个地搬进道教的炉火仙丹之中；宋代周敦颐的《太极图说》也能把道教修炼内外丹的《先天太极图》、《无极图》再搬回易学中来。《易》本身所具有的神秘因素决定了它与宗教神学千丝万缕的联系。

总之，殷周宗教观念的发展，影响全面而深刻，一方面表现在它对以往的巫术文化作了一次较系统的总结，并且熔炼成为一种以天人关系为核心的整体之学；另一方面表现在它以曲折的形式反映了许多前所未有的理性内容，为后来的人文文化发展提供了必要的前提，为华夏早期文化和历史的发展谱写了古色斑斓的一页。殷周之际，中国文化经历了一次宗教思想的变革，周人根据当时社会变革的需要，把殷人崇天信仰及置鬼神于首位而贬抑人事的宗教思想改造为强调尽人事的宗教思想。这些思想在甲骨卜辞、《尚书》、《周易》中均有较充分的反映。殷人多卜，十分盲从；周人则根据一定的理性原则来处理神人关系，而不必完全像殷人那样依赖卜问。《尚书·洪范》有一条材料，记述周人为了作出最佳决策，除了征求龟卜和筮占的赞同外，还要加上君主本人赞同、卿士赞同、庶人赞同，认为只有这样才能称之为“大同”。至于对卜筮的解释，“三人占，则从二人之言”，在不同的解释中取得多数。可以看出，周人对卜筮的看法是和他们那种强调尽人事的宗教思想完全一致的，这就为巫术文化向人文文化转化开辟了一条通路。但是，西周时期，以德配天的天命神学仍然占据着绝对的统治地位，思想领域停滞沉闷，平静得像一潭死水。《周易》学的发展也处于停滞状态。以甲骨占卜、《周易》占筮的神秘主义体系中的思维探索内核与早期朴素经验主义，则充任了理论根基，最后发展成从《周易》开始的天人合一哲学的直接源头。

四、关于迷信的看法及宗教热分析

（一）关于迷信的看法

多年来，我们不是将科学神圣化，就是将科学实用化。神圣化，令科学远在云端，高不可攀，深不可测，公众只能向科学顶礼膜拜；实用化，则将科学混同技术，急用先学，立竿见影，领导只想要科学产生效益。除此二化之外，如果我们曾经“开发”过科学的另外什么功能的话，那大约就是“教化”的功能——许多科学家的传记，被写成千篇一律的教化读物或励志读物。

科学是不是还可以有娱乐功能呢？人类在任何时代都需要娱乐，而如今这种学要更为迫切。娱乐有多种多样的形式，只有舞榭歌台和电视节目之类是不够的。随着全民受教育程度的提高，会有更多的人要求声色之外的娱乐，其中一个重要的方面，就是智力上的娱乐。要提供和制造智力上的娱乐，所需资源需要向科学寻求。

在我们年轻时所受的教育中，科学与迷信是一对水火不相容的死对头。科学昌盛，迷信就会不攻自破。如太阳高升，霜露自然无形。科学之神所到之处，迷信之鬼便该悄悄溜走，但我们偏偏看到算命先生用上了计算机，名之曰科学算命。与几十年前相比，中国民众科学素养的绝对值不知要提高多少，但今天的年轻一代所迷信的数字、血型 and 星座，正是当时的年轻人所不耻于言的。如此，则科学和迷信是否有此消彼长的关系，大可怀疑。

怎么样才叫迷信，需要定义一下。

有人把宗教等同于迷信，不但宗教家不能同意，科学家也不能同意。爱因斯坦说：“没有宗教的科学是跛足的，没有科学的宗教是盲目的。”尽管很多迷信都与宗教有关，但是宗教并不必然等同于迷信，相反，很多宗教是反对迷信的，至少在名义上是这样，比如基督教

就曾经烧死过许多女巫。同一件事情,有的人认为是迷信的,但是信的人却不认为自己在迷信着。

也许我们应该把迷信的态度和迷信的对象区分开。所谓迷信的常常表现为对不能把握的力量和不能理解的事物的狂热崇拜,

因而超自然的神秘力量常常成为迷信的对象,比如特异功能和外星人之类。但也有些对象被一部分人所迷信,被另一部分人视为平常。一个现代城市人谁也不会感到奇怪的可口可乐瓶,在美国电影《上帝发疯了》之中,被一个飞行员扔到了非洲丛林,就弄得丛林中的土著困惑异常,先认为是上帝送来的,后又认为是魔鬼派来的。这个可乐瓶便成为当地土著迷信的对象。有时,迷信也可以解释为文化冲突。一个有经验的农民,能够预知第二年的收成,在他自己看来,自然而然;在自以为掌握了科学的人看来,则可能认为是迷信,因为这个农民进行判断的理由和依据不是来自科学,而恰恰来自科学之外。当然,最常见的迷信对象是宗教中的神灵,相当多数的教徒对所信仰的宗教所持的态度正是迷信。比如庙里求神拜佛的芸芸众生,我可以说他们迷信,但是我却不敢说东坡居士、玄奘大师等人对佛教的态度也是迷信。

所以对于很多事情,比如鬼神、星座,对于很多行为,比如烧香、念佛,是否是迷信,不可一概而论。迷信与否,很像米卢的口号,态度决定一切。比如某些人对文体明星的追逐,可以解释为迷恋、爱慕、敬仰,也可以解释为迷信。

但是,让很多人不愿接受的是,科学,也常常是迷信的对象。

虽然从理想上,我们会说,科学不承认权威,只承认事实。但实际上,科学本身已经成为了最大的权威。一个科技副县长在向农民推广化肥时,他会理直气壮地说:“这是科学。”尽管他可能不懂化肥的化学细节,他也会底气十足。就如红卫兵在抄家之前高声念诵:“毛主席指到哪里,我们就打到哪里。”虽然毛主席究竟怎么想的,他们根本就不知道。但是他们却自以为掌握了天机,真理在手,便有了为所欲为的胆量。就如当年没有人敢于反对毛主席一样,现在,也没有多少人敢于反对科学。科学殿堂这个常用词表明,科学在大众中的形象恰恰是神!

把自己不懂的东西尊奉到一个至高无上的位置,这种态度,正是迷信。

很多人,尤其是科学信徒希望消灭迷信,以为消灭了迷信,科学就会兴旺,就像有些人以为消灭了细菌,人类就不会得病一样。又如很多人简单地把疾病归之于细菌,也有很多人认为,迷信是由于无知,所以普及科学可以消灭迷信。然而,有知到什么程度才能不迷信呢?吾生也有涯,知也无涯。无论如何有知,相对于复杂的宇宙和人类社会,都是沧海一粟。既然无法全知全能,就永远有未知的神秘的东西。也许有人相信科学必将能够解决一切谜团,但现实的科学毕竟还不能解释一切。

迷信既然是一种态度,就该从心理上找原因。

人是脆弱的,需要一种比自己强大的东西可以依靠,使人在面对选择与等待时减少惶恐。比如一位某国家一流大学的副教授,就算他是尖端科学专业的吧,在面临一个严峻的两难选择的时候——或者体面地主动接受一个外地高校的教授职位,或者破釜沉舟,去申请那个一旦拿不到就要下岗、连副教授也做不成的本校教授,如果有人告诉他一个什么大师可以预测,他有多大几率能彻底摆脱这种诱惑?当人们对未来无从把握时,难免会借助某种神秘的力量。在人们需要大师的时候,大师就会出现。这时,不迷信的反而是看破红

尘的老僧。

迷信的人很少认为自己在迷信着,而认为自己在相信。事实上,我们也很难区别,科学家的信仰与迷信者的信念在心理上有什么区别。爱因斯坦相信上帝不掷骰子;一个农家老妇相信电闪雷鸣出自雷公电母,同样是信念,我们能否从心理状态上区分,这个是迷信,那个是科学?同样,凭什么我们应该相信,科学必然能够给人带来幸福?这种对科学的信念与一位农妇坚决地相信菩萨的保佑,哪个是迷信,哪个是科学?

当现代化的伐木工人进入长江中上游时,当地人可能会说出若干不能砍树的道理,比如触怒山神树精,给人带来灾祸之类的,从科学的角度看,当然是迷信。只有被现代科学武装起来的头脑和技术,才能够并且敢于剃光一个个山头。这难免使人产生困惑,为什么那些落后、迷信的风俗保住了环境,而帮助人类征服自然的科学却反过来使人陷入了困境,这是不是因为我们对科学过于迷信了呢?

(二)如何看待当今的“宗教热”现象

这些年来,随着改革开放的深入、思想禁锢的解脱、以及公民宗教信仰自由的权利重新得到国家有关政策法规的合理保护,人们的思想观念以及精神生活的方式都发生了巨大变化,社会上对于宗教以及各种带有宗教性质的文化抱有浓厚兴趣和高度热情的人逐渐增多,形成了一种被人们称为“宗教热”的现象。“宗教热”在近几年来呈现出迅速蔓延的势头,日益引起社会各界的关注。然而“宗教热”本身是一种复杂的社会现象,它的表现形式、成分性质、形成原因以及社会作用复杂多样,应当引起人们的深入思考和慎重对待。

首先应当说明的是,所谓“宗教热”并不是就目前我国宗教界的状况而言的,因为我国的宗教在“文革”期间遭受严重的摧残,经过十几年来逐步落实政策与恢复发展,目前从总体上来说才刚刚进入正常运转的轨道,还谈不上所谓“热”的问题。人们通常所说的“宗教热”并不是指我国的宗教发展到了火暴热烈的程度,而是指社会一般人对于宗教以及带有宗教性质的文化形态抱有较高程度的关怀与兴趣,宗教问题或宗教现象已经成为引起社会普遍关注的热点,并对人们的思想和行为产生了相当广泛的影响。

“宗教热”的具体表现多种多样,难以一一列举出来。但是,人们从近些年来的“宗教热”中可以看出一些比较突出的热点问题和行为迹象,它们可以说是当前“宗教热”现象的典型体现。

一是所谓“禅学热”。禅本来是佛教的一种修习实践形式,禅学则是围绕着佛教的宗教实践而展开的世界观和方法论学说。在禅学当中,最能引起当今人们兴趣和关注的是禅宗的思想和实践。禅宗在思想上追求绝对自由的境界,高扬人的主体性,在实践上提倡没有固定规范的心理体验。从20世纪80年代中期以来,禅学首先在学术文化领域传播开来,逐渐成为中国传统文化研究的热门课题,特别是禅宗思想史及禅宗与文学艺术关系的问题更是中国传统文化研究的热点;以后禅学迅速与现代西方非理性主义思潮在国内的传播相结合,成为对当代青年具有广泛影响的文化思潮;进入90年代以后,随着海外特别是台湾的禅学著作的出版流传,信仰主义的禅学又对人们的思想产生了不可低估的影响。

二是所谓“《周易》热”。《周易》与中国古代各种宗教的世界观都有关系。它运用阴阳八卦的观念解释各种事物及其变化,其中包含着一些朴素辩证法的因素;以后人们又用卦象的数字和图象关系说明各种事物及其变化的原理,其中含有许多牵强附会和神秘主义的成分。十几年来,《周易》日益引起人们的关注,有的人把它当作古代思想文化的典籍来进

行客观的研究,有的人把其中的某些观念与现代科学相比附而进行发挥解释,而更多的人则是利用《周易》的学说进行所谓的“预测”。如今各地有数不清的《周易》“研究”机构,各种名目的所谓“《周易》预测学”之类的披着科学外衣的现代《周易》象数学层出不穷,有些人甚至把《周易》看作可以解释一切事物变化规律的普遍真理。显然,一般人对于《周易》的兴趣集中在它的所谓预测功能方面。深奥难懂的《周易》竟然成为书摊上经久畅销的古籍,在当今白话古籍泛滥的情况下,这样的情况堪称奇观。

三是所谓“气功热”。气功本身不等于宗教,但是气功自古以来在很大程度上依附于宗教。尽管气功在现代已经从宗教中分离出来,变成一种修心养性、强身健体和开发人体潜能的修炼方法,但是在当今流行的各种气功功法中,有相当一部分是直接取自佛教,道教的修习方法,或者是把宗教修习方法经过改头换面之后搬用过来。无论从这些功法的观念内容来说,还是从其调身调息的技术手段来说,都与宗教修习的方法没有本质区别,因而气功本身就是一种带有宗教性的文化形态。另外,当代“气功热”中有许多具有宗教特征的现象,例如有的气功师自封为“宗师”、“佛子”,接受信徒的顶礼膜拜;有些气功爱好者对气功的崇拜达到狂热的程度,把气功当作至高无上的科学或无所不能的魔法;在有的气功团体中提倡个人崇拜,要求绝对服从,强调宗派意识,俨然呈现出一种新兴宗教的迹象;在许多气功爱好者中普遍相信神通或神迹的存在,诸如千里眼、顺风耳、呼风唤雨、意念搬运、未卜先知等等,都以特异功能方式的名义被当作气功大师所具备的神通,并相信人可以通过“宇宙语”之类的神秘方式与超自然的力量沟通交流。其实这些神秘的现象都可以在古代宗教关于神仙菩萨的传说中找到原型。

四是求神拜佛现象大量增加。人们求神拜佛的形式也是多种多样的,有的是到宗教场所在神像面前烧香磕头顶礼膜拜,如今烧香拜佛、求神问卜者分布于社会不同层次,在神像面前顶礼膜拜的远不限于僧人道士和神职人员,而是各种身份、各种职业的人应有尽有,有的是在家里或商业场所供奉民间信仰的偶像,例如现在许多饭店或商店都专门设有神龛,供奉着财神爷或关公像,前些时候北京有家餐馆竟然把一尊耶稣基督受难像悬挂在门口,显得不伦不类;有的还把已经去世的领袖人物当作自己命运的保护神。

除了以上提到的几种表现外,其他如宗教学术或宗教学的迅速发展;宗教神秘主义书籍的大量出版和畅销,宗教景观和神佛造像在风景名胜和旅游场所的不断兴建,某些地区在基层领导支持下为了经济目的而演出各种名目的带有宗教色彩的闹剧,凡此种种都是“宗教热”的具体表现。这些现象在十几年前是不可想象的,然而今天却已成为人们不难耳闻目睹的现实。

从上面列举的现象可以看出,当前的“宗教热”现象包含着相当复杂的成分。(参阅邢东风:《如何看待当今的“宗教热”现象》,《宗教学研究》,1997年第2期)

首先,就人们对于宗教问题的热情来说,其中既有科学研究的成分,也有宗教信仰的成分,又有粗俗迷信的成分。所谓科学研究的成分,是指人们对于宗教或宗教文化的理性探索,在学术文化领域对于宗教问题的研究就属于这种情况;所谓宗教信仰的成分,是指人们对于终极存在的关怀以及对于超自然力量的信仰,例如有些人接受宗教的观念、并用宗教世界观说明宇宙人生的现象和指导自己的生活,就属于这种情况;所谓粗俗迷信的成分,是指人们从某种实用的功利目的出发、相信和利用宗教中那些违背科学常识的观念经及民间信仰的荒谬说法来为自己的实际利益和生活期望作出预言或论证,那些烧香拜佛、求神问

卜的作法大多属于这类情况。因此,当我们判定人们的宗教关怀究竟具有何种性质时,就必须加以具体的区别。

其次,就人们关怀的对象来说,其中既有传统的宗教,也有新兴的宗教;就人们所相信的迷信来说,既有荒谬的古代迷信,也有用现代科学术语包装起来的现代迷信。因此,当我们弄清究竟是哪些宗教或迷信对人们的观念和行为发生了影响时,就应当识别其中的宗教和伪宗教、科学和伪科学。

再次,就具有宗教情怀的人群来说,其中既有对宗教感到好奇的人,也有对宗教虔诚信仰的人,既有以客观审视的态度研究宗教的人,也有出于实用的目的利用宗教的人。在“宗教热”中形成的所谓宗教文化群体是由各种各样的人构成的,他们对于宗教持有不同的态度,他们出于各自的需要而对宗教的不同方面发生兴趣,他们那些带有宗教性的言论和行为对社会产生不同的影响。

另外,“宗教热”包含有迷信的成分,而又不等于迷信的泛滥;它与宗教有关,而又不等于宗教本身在发热。

宗教和迷信既有相同的地方,也有不同的地方。宗教虽然总的来说是与科学世界观相反的颠倒的世界观,但它往往运用某些符合生活经验的常识和比较精致的理论体系对宇宙人生的终极问题作出说明,其中既包含着某些合理的因素,也包含着荒唐的成分,因此不应把宗教简单地归结为迷信;而迷信则建立在与日常经验和科学知识完全相反的观念基础之上、运用粗俗浅陋的谬论和偶尔应验的经验对人们的现实目标和实际利益提供说明。尽管在宗教和迷信之间存在着种种区别,但无论是在历史上还是现实中,也无论是在理论上还是实践上,二者又往往难分难解,相互依存。由于宗教与迷信之间有着这样一种同中有异、异中有同的复杂关系,因此我们既不应抹杀当前“宗教热”现象中的迷信成分,同时也不应把“宗教热”简单地说成是封建迷信的泛滥。

“宗教热”虽然与宗教有着千丝万缕的联系,但它并不是发生在宗教内部的现象,而是发生在宗教外部的社会现象。宗教与“宗教热”并不是一回事。首先,宗教是由宗教观念、宗教情感、宗教行为和宗教组织等多种要素构成的社会文化形态,“宗教热”只是社会思潮的一种表现,并不是一种具体的宗教形态,它所涉及的主要是宗教观念和宗教情感,基本上不涉及宗教行为和宗教组织的问题。事实上,尽管社会上有许多人对宗教或宗教文化发生浓厚的兴趣,但很少有人履行宗教仪式和参加宗教组织。其次,宗教具有长期性,它几乎与人类文明的历程相始终,而“宗教热”只是在特定的社会历史条件下出现的一股社会思潮;与宗教相比,人们对于宗教的热情是暂时的,它的冷热程度随着社会历史条件的变化而转移。因此,当前社会上出现的“宗教热”,既不意味着宗教本身发展到了白热化的程度,也不意味着宗教在社会上肆意蔓延,它只是在社会转型期形成的一种特殊现象。如果要对“宗教热”现象加以评论或施加某种影响的话,就必须把握好宗教与社会思潮之间的界限。

还应指出的是,“宗教热”与所谓“传统文化热”、“气功热”以及各种各样五花八门的“热”交织在一起,它们之间互相渗透、相互影响,因此“宗教热”并不是单一的社会文化现象,而是有着复杂的社会背景和文化背景。

“宗教热”形成的原因十分复杂,其中既有思想认识的原因,也有社会现实的原因。从认识方面来说,主要是由于我国的教育水平和教育普及程度还比较低,大多数人缺乏足够的科学文化知识,包括对宗教和带有宗教性质的文化也缺乏客观如实的了解,人们面对

纷繁复杂的自然世界和急剧变化的社会人生往往感到困惑不解,因而也就很容易从宗教观念中寻找答案。从社会方面来说,随着经济体制的改革和思想观念的更新,多年来形成的思想禁区已被冲破,人们的思想观念日益呈现为多样化的趋势,宗教观念也自然成为人们思想上的多种选择之一;特别是由于“文革”期间宗教受到严重的摧残,改革开放以后宗教恢复了它应有的地位,并呈现出一定程度的反弹趋势,人们在短时期内突然得以窥见博大精深的宗教文化,于是很自然地形成了一种带有时代色彩的宗教热情和宗教关怀;社会变革的深入和生活节奏的加快,使人们心理上的紧迫感和不安感也随之增加,于是从宗教中寻求心理安慰也就相应地成为人们的精神需要;社会治安滑坡和社会道德的沦落,促使人们试图从包括宗教文化在内的各种思想文化中寻找重建社会良心和行为规范的基础;一些单位和个人为了金钱和利益,利用人们对宗教文化的心理需求,不加选择地大肆出版贩卖宗教神秘主义的书刊、随处乱建宗教文化的景象,无形中扩大了宗教文化的影响;随着对外开放的扩大,国际性的宗教回潮现象和神秘主义思潮也影响到国内。总而言之,某种观念在一个社会实现的程度,取决于社会对那个观念需要的程度;宗教观念之所以能对当今社会发生影响,其原因主要在于社会而不在于宗教本身。

从“宗教热”形成的原因看,它是伴随着我国社会转型阶段出现的正常现象,并不值得大惊小怪。

至于说到“宗教热”的社会作用,“宗教热”本身包含着各种不同的成分,这些不同的成分所起的社会作用也各不相同。概括地说,本着科学的态度研究宗教是社会主义精神文明建设的一项重要内容,它有利于让人们站在科学的立场了解宗教,并可以对人们的宗教热情加以合理的引导。从信仰的立场对待宗教,既有与社会主义精神文明建设相适应的方面,也有与社会主义精神文明建设不相适应的方面。我们知道,在宗教,特别是在高级形态的宗教中,往往包含着宗教道德规范的内容,尽管这些道德规范是建立在宗教世界观的基础之上,但是它与通常的社会公德要求基本一致,具有一定宗教信仰的人一般来说能够用宗教道德规范约束自己的行为,在当前国民道德水准普遍低落的情况下,人们出于某种信仰而遵守宗教道德规范,比起那些不讲信义、唯利是图,自私自利、损公肥私的行为要高尚得多,从这个角度来主,“宗教热”中的信仰成分也有与社会主义精神文明建设相适应的一面。但是宗教毕竟是颠倒的世界观,而且其中包含着粗俗迷信的内容,因此“宗教热”中的信仰成分又有与社会主义精神文明建设不相适应的一面。“宗教热”中的粗俗迷信成分包含着明显违背科学常识的观念和不合理的陈规陋习,而且往往表现为欺诈性的行为,这些成分与社会主义精神文明建设的要求是格格不入的。总之,从理性主义的立场出发研究宗教,是对社会有益的“宗教热”,应当予以鼓励;从信仰主义的立场出发皈依宗教,是对社会利弊参半的“宗教热”,应当区别对待;从实用目的出发利用宗教,是只利于个人或小团体的利益而有损于全社会利益的“宗教热”,应当予以杜绝。

由于“宗教热”具有复杂的社会作用,因此对于人们的宗教热情既不应盲目地加以鼓励和提倡,也不应简单粗暴地加以限制和禁止,而是应当具体分析,区别对待。

(三) 宗教的心理调节功能

宗教本质上便是源于对人生命的思考,并且关注人的生存状况,特别是关注人的心灵世界,更广义地说是人的精神世界。宗教都试图解决精神的问题,让人的精神有所寄托和归所,以此作为养神的一条有效途径,某种意义上是在养神的基础上更有所升华,也许从宗

教的本意和目的来说不是为了养生，特别是在西方宗教中更把人生作为苦痛之源，否定生命。但在中国文化这片土壤下，为了实现宗教的解脱，客观上却造成了重视生命、重养生的思想传统，我们说这种奇怪的现象是只能在中国文化背景下才发生的。追本溯源，这只有在以《易经》为代表的原始思想中看到中国思想的渊源，易道广大无所不包，这样一种圆融神妙的哲学，倡导着和谐，赋予了生机，体现了生命，易学的核心即在于创造，在于生命，在这样的生命精神中，理所当然地丰满演绎出中华养生文化，而且气势壮阔，大有吞并万川的涵融力，最典型的是我们将谈到的佛教。

佛教在传入中国之前，也即是原初的印度佛教，分为小乘和大乘佛教二派。小乘佛教主张禁欲苦行，残害折磨自己的身体，在精神上灭绝种种情感意志，而且认为并非每个人都能成佛，有人进入轮回只能下地狱成为饿鬼畜牲。大乘佛教虽然认为人都有成佛的可能性，但也是要经过非常艰苦的修炼过程，许多人望而却步。佛教刚传入中国时，僧人割发剃度、残身害体、出家修行、背离孝道；佛教众生轮回说中禁食肉类等食物的教诫与习俗，这和中国祭祖的习惯都有很大冲突。中国人无法接受他们的祖先或后代可能再生为牲畜的说法，这些都与中国人务实作风和重视家庭生命的传统格格不入。这些矛盾在后来佛教的发展中渐渐发生了变化，中国文化的重生观，特别是对家庭、寿命和后嗣的注重深深影响了在华的佛教，佛教改变了以一种消极方式对待生命试图获得解脱成佛的态度，而是以积极肯定态度寻求成佛的途径，什么“酒肉穿肠过，佛祖心中留”、“在家修行，不由在寺”都显出了其灵活性，肯定了人的生活。佛教还充分发挥其丰富的心性理论，在理论和实践上对于养神思想做出极大贡献，实践上的静坐调息与传统方法不谋而和，即是从养形到养神的过程，前已有述，理论上的“明心见性”更涤洗了人们的精神。

依佛教的理论，人的心性就像一朵盛开的莲花一样洁白透明，毫无一点瑕疵，而莲花处于淤泥之中常常被污泥所沾污而蒙蔽了纯洁，人的心灵处在红尘世界中，种种欲望、烦恼、得失同样遮蔽了人内心的清静纯真。佛教思想似乎类似于道家理论，老子主张“见素抱朴”，庄子“法天贵真”，也都是要复归人的本性；而佛教即有它独特的看待方式，人的清静本性被遮蔽并不说明就丧失了，它仍然存在并且承远保留，可谓“佛性常清静”，那么，是采取神秀的“时时勤拂拭”，把污秽东‘西去掉的方式呢？还是像慧能的“常清静”、直见本性？禅宗可以说给我们提供了思维转换的契机：红尘世界空空如也，空假之物何足以使人丧失掉清静的本性？反而这空假世界更能显现出佛性的清静，置身于红尘世界本身就是在炼养本性，“青青翠竹，尽是法身；郁郁黄花，无非般若”，放眼所见都是佛性生动的展现，生命的律动恰是明心见性本质的贴合，所以说“平常心见道”，平平常常的生活就是在求道成佛。一个厌世的宗教彻彻底底被改造了一番，在精神旨趣上融入了中华文化“重生”、“养生”的传统。

道家与儒家在魏晋之际许多人打着道家顺自然的牌子随意肆情纵欲，事实上与道家精神南辕北辙，各种批判层出不穷。在南北朝时北齐，刘昼专门作了三篇文章《和性》、《去情》、《防欲》，可谓全面系统地对性情与养生的关系作了论述。他作了一个比喻：身体的欲望就像树上有蝎子，蝎子凿树使得木折，而身体的欲望反害自身而自取灭亡；又说到目爱彩色、耳乐淫声、口贪滋味、鼻悦芳馨、身安举卧，那是伐性之斧、搯心之鼓、腐肠之药、熏喉之烟、召蹶之机，促使人伤生而死。他指出人的精神是受到外界感动而变化。情感活动的安顿是欲望，欲望是情感活动体现的内容，性气要淳和，刚而不猛，柔而不懦，不过不及亦不偏

不倚才得养生之道。

在与人交流中,特别是两人促膝而谈时,总是能发现这样的语言流入我们的话语:“顺其自然吧”,“以平常心对待”,等等。不经意间,我们已经被传统所包围,前一句是道家的语言,而后一句正是佛家禅宗的口头禅。“平常心”是一种不松不紧、不急不躁、不执著而任心直运的态度,这是一种淡淡的清醇的味道,就像中国的茶道,淡却不乏,醇而不杂,香而不腻,这便是中和之美,是易学的中和原则的深刻体现。平常心把人的精神领域引领到中和状态中,达到养神的佳境。《易经》履卦中“九二,履道坦坦,幽人贞吉”,《象传》:“幽人贞吉,中不自乱也。”这里也同样是说生活的道路能够平坦顺利,能够以幽静恬淡的心对待,自然吉祥。平常心是一种自由,没有任何外界干扰足以累心,破坏内心的安静,在喧闹纷扰的世界中心无所绊,精神畅达,获得超越的境界。当然,平常心并不是“灰心”,如死水一般,波澜不兴;恰相反,平常心是要人更投入地生活,在每分每秒中体会生活的各种滋味,内心感受到生活的酸甜苦辣,痛苦伴着欢乐。但感受体会的同时却不能死死抓住不放。抓住就不叫平常心,而是起心生念,这正是常人不得解脱的痛苦之源,就如,人们因为爱不愿割舍而痛苦一样。以平常心对待,欢乐时欢乐,痛苦时痛苦,同时欢乐不住于心,痛苦也不住于心,心不受牵累,精神常葆畅达,此得以“养神”。

简单讲就是要要有平和对人和事的人生态度:一要有“和为贵”的人生理念。“和”就是强调“天人调谐”,其包括和谐、和睦、和平、和善、祥和、中和等含义,蕴涵着和以处众、和衷共济、共生共荣、政通人和、内和外顺等深刻的处世哲学和人生理念。“和”的思想,是人类文明的重要组成部分,是养生健身之道,也是经商发财之道、社会发展之道。二要“欲而不贪”,知足常乐。儒家提倡中庸之道,主张勤俭节约,克己复礼。孔子曰:“欲而不贪,泰而不骄”。《孟子尽天下》也说:“养心莫善于寡欲”。三要因人而宜,养生“三戒”。孔子根据人的年龄不同,总结出著名的养生“三戒”有:“君子有三戒,少之时,血气未定,戒之在色;及其壮也,血气方刚,戒之在斗;及其老也,血气既衰,戒之在得”。这确为经验之谈。四要顺应天道,养气中和。西汉儒家大师董仲舒将中庸思想和养生相结合,强调养气中和。他说:“循天之道,以养其身;中者,天地之所始终;和者,天地之所生成也。能以中和养其身者,其寿极命”。这种以“天人感应”为中心,以中和之道养身健体的思想是颇有道理的。

《读者》上曾有一篇“八度幸福”的小文,读后深有感触,对于人生也深有启迪,现摘录入如下,大家共享。

如先改变自己,对方也会改变;对方有了改变,心境也会改变;心境有了改变,言词也会改变;言词一有改变,态度也会改变;态度一有改变,习惯就会改变;习惯一有改变,运气就会改变;运气一有改变,人生随之改变。

附录

白水之英 馆员之雄

——记易学与传统文化、图书馆学研究者崔波博士
萧鲁阳(河南省社会科学院)

1 小引

南阳古为豫州之地,《史记·货殖列传》说他是夏人之区。商王朝始封之商,在今陕西,与邓州接壤。今陕西方面有商县和商南,而河南的淅川则含古商於之地。自邓州而北直至西亳偃师,为伏牛山脉,或以为即王亥服牛之区。四岳后裔所封之吕,黄帝后裔所封之谢,夏仲康子所封之邓,都在宛邓之间。春秋时,邓州为邓国,战国属楚,后属韩,后入秦为邓县。有清水,汉光武帝刘秀龙兴之地。光武创业大臣,所谓二十八宿,大都聚于宛邓之间,清水之上。清水即白河。此处又是诸葛孔明躬耕之所。白水真人,青山名士,雄图伟业,流风千载。邓州有百花洲名胜,宋范仲淹为邓州太守,于百花洲作为《登岳阳楼记》,其“先天下之忧而忧,后天下之乐而乐”一语,脍炙人口。范氏有诗云:“易易复循循,”又云“卧龙乡曲多贤达”,亦皆作于邓州。史称邓州山环拱而气清,水萦回而势阔。是以山川钟灵,人才辈出。今郑州大学图书馆副馆长,研究馆员崔波博士,邓州人也,潜心传统文化,邃于《周易》,任河南高校图书情报工作委员会秘书长,曾为全国学联副主席,河南省学生联合会主席,并曾挂职北京大学图书馆,年轻有为,后生可畏,故本文以“白水之英馆员之雄”命题。

2 不读《易》无以读古今典籍

《易》为六经之首,号称三玄之尊,在中国传统文化中有重要地位和影响。它弥纶群言,笼罩百家,涵盖古今,包裹天地,诚所谓道无不臻,德无不济。学习、研究中国文化,中国典籍,不学一点《易》,可谓寸步难行。为什么?因为《易》是传统文化的灵魂和精髓。我并不是主张在图书馆工作的每个同志都去研究易学,而是说应多少了解一点,否则,与古书打交道,便会遇上拦路虎。《春秋左氏传》闵元年,毕万筮仕,遇《屯》之《比》,说的是初爻由阳变阴;庄二十二年,周史蒯陈敬仲遇《观》之《否》,是说四爻由阴变阳。《三国志·虞翻传》蒯遇《节》之《临》,是说五爻由阳变阴,预示关公断头;邓艾伐蜀,受命之日,梦坐高山出水,爻邵解为:“蹇利西南,往有功也,不利东北,其道穷也。”邓艾果然不归。茶圣陆羽,唐人,本是弃婴,无名无姓,在襁褓中,为寺中高僧捡得,筮遇《渐》卦,上九,鸿渐于陆,其羽光吉。故命其姓陆,名羽,字鸿渐。北宋黄州太守王禹偁,人称王黄州,他的集子叫《小畜集》,如果不了解《易》学,会觉得这书名很怪,其实这是王禹偁占卜,得《风天小畜》卦后所为。诸如此类,不胜枚举。如果对《易》学一窍不通,你让他怎么理解得了?赵树理,是当代人,山药蛋派代表人物,他的名著《小二黑结婚》,说二诸葛在小二黑被送到区政府后,卜了一卦,吓得面如土色,连声说,了不得呀了不得,丑土的父母动出了午火的官鬼,火胜于夏,看来有些危险了。

这是金钱卦,是和易有联系的。也是选入了中学教材的,很多人都读过,然而注解语焉不详,教师也不甚了了,学生自然也弄不明白。可见,无论古籍,无论时文,都不免与《易》打交道。就连标点古书,也回避不了《易》学。20世纪80年代,某出版社出版的标点本《小五义》,于白玉堂铜网阵的《震》宫八卦部分就全部点破句了。为什么?就是整理者缺乏起码的《易》学学养,出了洋相。鲁阳以古籍整理与研究为专业,玩习古籍,所遇此类事例更多。但是,这都是门外谈《易》。崔波博士是易学为专业的,用力甚勤,悟性又高,独得名师点传之密,今试以下列几个方面展示崔博士的学术研究及成就。

3 崔波的周易研究

古传包羲氏王天下,仰观俯察,画为八卦。八卦是否为伏羲所画,无以证明,但甚产生甚早,当无疑问。《说卦》云:“天地定位,山泽通气,雷风相薄,水火不相射。”《说卦》又云:“雷以动之,风以散之,雨以润之,日以烜之,艮以止之,兑以说之,乾以君之,坤以藏之。”可见八卦籍以创立的八种因素,是实实在在的客观物质世界。这种朴素的唯物观念的产生,当在三代之前。据说,夏有《连山》,商有《归藏》,周有《周易》。《连山易》、《归藏易》今已不可得见,虽有辑本,但其可信度尚须推敲。今所见者,唯《周易》六十四卦而已。

《周易》蕴含着多方面的文化价值,是中国最早的重要典籍,在中华传统文化史上有无与伦比的崇高地位,荟历史哲学、河图洛书、太极八卦、纳甲术数于一炉,精深义理与奇妙相数相结合,精英智慧与神秘文化相联系。千百年来,从帝王将相到平民百姓,从博学鸿儒,到江湖术士,从高人逸士到凡夫俗子,无一不对《周易》抱有浓厚的兴趣。仁人志士从《周易》中寻求安邦定国之策,愚夫愚妇从《周易》中寻求趋吉避凶之法,哲人大士从《周易》中探究隐秘,江湖术士从《周易》中猎取糊口之资。至今,《周易》还是一部神书、奇书和妙书。

文献记载,《易》成于商周之际,当殷纣王之末世,政治混乱,故《易》经多危难之词。孔子晚年喜《易》,韦编三绝。《周易》的产生,与河南有极深的关系。文王姬昌拘囚羑里,演八卦为六十四卦,即《周易》。也有说《周易》是文王、周公作的。周公制礼作乐,在周文化中有重要地位。其在《周易》成书中的作用,也不宜轻易否定。伏羲所作,谓之《易经》。《易经》由六十四卦三百八十四爻的卦辞,爻辞组成。解释《易经》的文字叫《易传》,《易传》由《彖》上下、《象》上下、《文言》、《系辞》上下、《说卦》、《杂卦》、《序卦》十篇组成,是羽翼《易经》的,故统称《十翼》。学界一般的说法,《十翼》是孔子所为。

孔子在《周易》的整理、解读和传承中起过重要作用。《十翼》有孔子所作,亦有非孔子所作。统称为孔子与先贤所作,应该大致不差。《十翼》文字博大精深,从思想和语言上看,不全是孔子风格。《十翼》中固然有“夫子”、“子曰”字样,但夫子未必便是孔夫子。即使是孔子,有了“夫子”、“子曰”字样,显然已是孔子后人所记。读崔波的书籍和文章,知他在这些方面并未多作纠缠,而是重点研究周易的现代价值,鲁阳称之为崔波博士的科学周易观,主要有以下三点:

一是《周易》中保存了丰富的古代史料,有特别重要的价值。

例如:(1)商先王亥丧牛羊于易的故事。见于《大壮》六五:“丧羊于易,无悔。”又见于《旅》上九:“鸟焚其巢,旅人先笑后号咷,丧牛于易,凶。”这是商朝先世的一件重大事情,商王亥赶着牛羊来到易水流域,被有易之君所杀,牛羊也被劫夺,以后经过长时间的战争,商人才打败了易国。这在古代一直被看做是一个具有重大经验教训的事件,所以史巫一再

来说明不利的占象。(2)殷高宗伐鬼方的故事。见于《既济》九三：“高宗伐鬼方，三年克之，小人勿用。”又《未济》九四：“震用伐鬼方，三年有赏于大国。”震是周国率兵的人，大国指殷，周国参加了殷高宗伐鬼方的战争，胜利后得到了殷的赏赐。(3)帝乙归妹的故事。见于《泰》六五：“帝乙归妹，以祉元吉。”又《归妹》六五：“帝乙归妹，其君之袂不如其娣之袂良，月几望，吉。”帝乙是殷纣之父，纣的王位就是从他传授的。妹为少女之称，归妹就是嫁女。这件事和《诗·大雅·大明》篇联系起来看，原来殷王帝乙的女儿是嫁给了周文王。关于文王之事，卦爻辞中也一再提到，如《升》六四：“王用亨于西山。吉，无咎。”《随》上六：“拘系之，乃从维之，王用亨于西山。”这件事是指周文王曾被商纣拘于羑里城，西山就是岐山，在卦爻辞中对于周文王只称一个“王”字，说明他的地位在作者心目中，是高于其他统治者的。此外，《周易》又多次讲到殷末周初时人，如《明夷》六五：“箕子之明夷，利贞。”箕子是反对纣王残暴统治的著名人物。又如《晋》卦卦辞：“康侯用锡马蕃庶，昼日三接。”康侯名封，为文王之子，武王之弟，原封于康，武王灭商后又封于卫。《史记·卫康公世家》说的就是康叔家族。“锡马蕃庶，昼日三接(同捷)”，是说康叔一天之内连打三次胜仗，俘获马匹甚多，献之于王，康叔封卫之后无大战事。从这些能够参验的事情来看，卦爻辞的主要部分，应为西周初年的史巫所编撰。《周易》卦爻辞的来源比较复杂，后来被人编纂在一起。编者很可能是西周的一个或一些卜史。卜史在周代是负责占筮的官吏，《周礼》讲太卜“掌三易之法”，《左传》中记载卜筮的活动大多与卜史有关。卜史每次卜筮之后都要将结果记录下来，看他们是否灵验，因此，他们有条件掌握很多的占卜记录，可以从中选择。他们对历史都很了解，是当时最有知识的人，因而能够总结历史经验，编入卦爻辞中，使得卦爻词中表现出许多人道教训。中国史学还处在初创时期时，就和《周易》结下了不解之缘。发掘《周易》卦爻辞所含历史事件，还历史本来面目，有助于理性认识《周易》，减少神秘色彩。

二是生生之谓易，《周易》所具有历史变通思想。他说：“易”本有变易、不易、简易等解释，实则“易”的中心观念是“变”，“变”而后“通”。所以《系辞下》说：“《易》，穷则变，变则通，通则久。”毛泽东所说的，穷则思变，即出此。作者认为《周易》的道理是穷极就出现变化，变化就能畅通，畅通就可以长久。《周易》用变通的思想谈自然，论人事，天(自然)和人(人事社会)都是变通的，同具有变动的特征。历史也是在变通中向前发展的。《周易》的作者在历史认识上富有特色的是通变思想。通变史学思想首先体现在对历史过程的认识上。《系辞下》说“神农氏没，黄帝、尧舜氏作，通其变，使民不倦，神而化之。使民宜之。易穷则变，变则通，通则久，是以自天祐之，吉无不利。”这是《易》的变通思想的典型表述。《周易》认为，世界是一幅穷通变化的流动场景。《系辞上》说是故阖户即关门谓之坤，辟户即开门谓之乾。一阖一辟谓之变，往来不穷谓之通。《系辞上》说“广大配天地，变通配四时，阴阳之义配日月，易简之善配至德”。《丰·彖》说：“日中则昃，月盈则食，天地盈虚，与时消息，而况与人乎，况于鬼神乎？”“天地革而四时成，汤武革命，顺乎天而应乎人”。自然天象的各种变化在变通中呈现出盈虚消息的波动；社会历史与自然一样，也是在变，它表现为盛衰的变动，历史既有兴盛时，也有衰败时，表现为历史兴亡的交替。见盛观衰的历史思想后来也就成了史家总结历史通变思想的来源。《周易》的古史观念中通变思想又明确地包含有进化的认识。《系辞下》把人类的起源、初民社会的进化过程描绘出来：“上古穴居而野处，后世圣人易之以宫室，上栋下宇，以待风雨。盖取诸《大壮》。古之葬者，厚衣之以薪，葬之中野，不封不树，丧期无数。后世圣人易之以棺槨，盖取诸《大过》。上古结绳而治，后世圣人易之

以书契，百官以治，万民以察，盖取诸《夬》”。远古不是什么黄金时代，先民是在极端困难的环境里发展生产，逐步改变生活条件的，远古社会的进步表现在各个方面，既体现在生产、生活上，也体现在文化上；既有经济方面的内容，也有社会管理方面的内容。社会发展到一定的程度，才有交换的发生、文字的产生和社会权力的形成。以历史变通的思想观察历史的变化、趋向，这种认识对治理国家有重要意义。

三是《周易》的历史价值是多方面的，崔波用很大精力研究周易的管理思想，并取得丰硕成果。《周易》不是一般的占筮之书，而是“王教之典籍”，是为政治服务的。《系辞下》说：“天地之大德曰生，圣人之大宝曰位，何以守位曰仁，何以聚人曰财。理财正辞，禁民为非曰义”。因此，王道的根本是保住政权，使社会长治久安。王道的核心，就是正确处理经济关系和阶级关系。所以，《周易》本身有丰富的管理思想体系。

第一，《周易》不是一部一般的迷信著作，与龟卜相比，它突出了人的因素。古人说，《周易》可以帮助人们安身立命，是有道理的。第二，《周易》学说，归根结底是为政治服务的。《周易》不仅提出了一套博大精深的思想体系，而且系统的研究了行为准则，提出了一套治国方略。清朝康熙皇帝御制《口讲易经解义·序》说《易》“极天人”，“穷性命”，“有观民设教之方”，“有通德类性之用”，可谓读懂了《易》。第三，《周易》是中国古代文化的一个源头。《周易》涉及的领域广泛，从自然、社会，到人生，无所不包，其中有许多智慧，对人们有启发指导作用。自春秋时代起，人们就开始从哲理的角度诠释《周易》。第四，《周易》的管理之道和管理思想。崔波把《周易》的管理之道概括为阴阳管理之道、经权管理之道、交感管理之道、中正管理之道、德行管理之道、用人管理之道、为政管理之道以及贵谦管理之道，乃是从传统的太极、两仪、三才、四象、五行、六爻、七政、八卦、九宫、十象出发，内容很是丰富。崔波还具体地探讨了《周易》的管理思想。重点则是周易的民本思想、勤政廉政思想、人才思想和法制思想。这一部分，是崔波博士易学古为今用最为成功的部分之一，也是最有价值的部分之一。

崔波说，《周易》的民本思想十分突出，在中华民族思想发展史上有着重要地位。“民”字在《易传》中出现 31 次，称“万民”者 3 次。统治者要为民、养民、保民、教民和爱民。崔博士结合卦辞爻辞与历史事件，这一部分论述得十分丰满。关于《周易》的勤政廉政思想，崔博士说，《周易》给人印象最为深刻的感受使满纸忧患意识，它以一种冷静、平和的景象，为统治者出谋划策，指出只有勤于政事，廉洁奉公，才能有效治民，维持久远。在这一部分，崔波对于《周易》民本思想产生时代与现代意义的论述，都十分中肯和可贵。关于《周易》的人才思想，崔波博士主要探讨了养贤育能、知人善人、论功行赏、勿用小人、奖善惩恶和人才修养等问题。于《周易》的法制思想，崔波博士着重探讨了明法敕法、讼以中正、不留狱患、时令用刑以及轻刑思想等，都能结合《周易》经传并历史典籍，持之有故，有所发明。

4 颇有意趣的当代易学发展史

崔波博士对易学发展史有深入研究，与众不同，他不仅准确概括了约 3000 年的易学发展史，而且还论及了 20 世纪 80 年代以来的易学热。关注当代易学发展并给以科学梳理，是崔波的特点，也是崔波的优点。

对于 20 世纪 80 年代以来的《周易》热，崔波博士说：20 年来的《周易》研究，取得了丰硕的成果。学术专著纷纷涌现，学术团体应运而生，学术活动接连不断。《周易》研究在各个

领域都取得了长足的进步。崔波博士认为这一时期的易学研究有五个特点：

第一，象数易得以复苏。研究者不仅对汉易诸家象数，而且对后来的先天图书之学以及数理哲学都给了文献的考订和科学的梳理。而且由于现代科学视野和方法的引进，使整个易象数学获得了新的活力。

第二，科学易研究兴起。在对《易》象、数、理、图中的数理、物理、哲理的研究中，有人将其归纳入现代科学的语境和视野，引进现代科学的理论和方法，加以现代科学的诠释和透视，使一些曾被神秘化了的数理原理得到科学的说明，古老文献焕发了青春的光辉，这是当代易学发展的一项特殊的也是不容忽视的成就。

第三，考古易的研究渐入佳境。二十世纪七十年代以来，地下考古就发现提出了新的课题。马王堆汉墓出土帛书周易，周原甲骨数字卦的发现等等。对于土易学文献研究成果开启了考古易研究的新时代。

第四，人文易研究有了新超越。人文易的研究旨在古今贯通地展示易学，易学中构成传统文化心理深层的人文思想，价值思想、精神追求等等，它不是晋易、宋易的重复，而是对义理派、象数派的双向超越。这也是传统精神在新时期的开发。如常为今人所称道的乾坤，自强不息；厚德载物，最早便见于司马光的《温公易说》，《文言》自强法天，厚德法地。德无不臻，道无不济。

第五，给《周易》热以理性评价。二十世纪八十年代以来，研究《周易》的人越来越多，从大学教授，博硕士导师，到一般识字小民，以至街头巷尾摆摊卖卜之人，皆称研究《周易》，对《周易》的关注、普及、研究，盛况空前。用崔波博士的话说，一时间自称破译八卦者有之，自称破译河图洛书者有之，而更大的热点，则是“预测学”的出现。但是这个预测学，表面上讲《周易》，实际上是“援易以为说”，是筮法热和算命术的泛滥。一时间正规书店与地摊书市充斥着五花八门的易学预测学书籍。这应是社会变革时期人们希望把握自己命运的心理的一种体现。对此，崔波博士没有简单地肯定，也没有简单地否定，而是理性地对待这一社会文化现象。他说：目前社会上形成的《周易》热，总体上说，反映了弘扬民族文化积极的一面，但也折射出一部分人失落与茫然的心态。要驱除迷雾，还其理性，从学术文化研究的角度进行引导。鲁阳以为，博士的持论平稳，观点可取。

2004~2006年，崔波同志到武汉大学哲学学院从事博士后研究工作，在著名哲学史家、易学家唐明邦教授、萧汉明教授具体指导下，对中国哲学，尤其是汉代易学进行了较深入的研究，取得了优异的成绩。2007年6月，应西南大学原副校长何向东教授的邀请，到西南大学给哲学系的师生作《周易》文化报告，并在《大河报·大河创富论坛》作系列演讲《周易》文化与管理，产生了较大的影响。这些都为崔波同志在易学领域深入探索注入了活力。

5 探其本而溯其源

独出心裁的《甲骨占卜源流探索》

甲骨占卜盛行于三千年前，殷商甲骨文记录了古代先民事实，是古文明的坚实证言。甲骨文埋藏地下有数千年之久，清末发现甲骨文，仅100余年，出土甲骨15万片，倘以每片10字计，则有150万言，若以每片百字算，则有1500万字，堪称浩瀚的殷商文献宝库。前贤先哲，潜心研究，硕果累累。

甲骨文是甲骨占卜的实录,但是在甲骨文献的研究上,学者往往将更多的精力用在考古学、文字学、历史学、民族学以及思想史、文化史、科技史等相关学科之间,而于占卜文化本身,却缺乏相当的研究。崔波博士所著《甲骨占卜源流探索》一书,正是在这研究较为薄弱的一环,用力较多,独辟蹊径,别出心裁,所得独多。

崔波博士的《甲骨占卜源流探索》一书,对甲骨占卜材料进行了系统的整理,而后对占卜源流作了深入探索。对不同考古类型的波骨进行归纳整理,寻找内在联系和相互关系。崔波还对甲骨占卜源流的特点、源流、甲骨占卜对商社会影响和周代甲骨占卜及相关问题,作了深入研究。崔波博士的贡献,一是对百年来出土甲骨实物图版作了系统的归纳整理;二是对各种卜骨材类作了横向和纵向的比较,寻绎其规律;三是通过对考古学文化类型的分析,反过来可用卜骨与出土的其他器物相参照,来制定考古学文化的时代和类型,这一点已超出了占卜文化研究的本身;四是作者用唯物史观研究甲骨占卜,解读历史,绝无一般意义上的神秘观点。鲁阳以为,以上四点是其卓越处。也是其成功处。

《史记·龟策列传》说:“太史公曰:自古圣王将建国受命,兴动事业,何尝不宝卜巫以助善,唐虞以上不可记。自三代之兴,各据祯祥,塗山之北从而夏启世,飞燕之卜顺故殷兴,百谷之巫吉故周王。”又说:“蚩夷氏羌,虽无君臣之序,亦有决疑之卜,或以金石,或以草木,国不同俗,然皆可以战伐攻击,推兵求神,各信其神,以知来事。”说的是占卜起源甚早,且甚普遍。作为文化现象,殷周甲骨为现存最早之占卜文字记实物,故于其本身的研究,十分重要。崔波博士所做的这份努力,应予充分肯定,其意义就在这里。

6 一塔湖图,挂职神圣学府

一塔谓北大博雅塔,湖谓未名湖,图即北大图书馆,挂职北大图书馆,是崔波博士生命历程中的重要事件,其意义,其影响,还要假以时日,才能看得清楚。

2004年10月11日,河南报业集团网发布《大河报》讯,郑州大学图书馆副馆长将到北京大学挂职一年,任北京大学图书馆副馆长。这是北大和郑大实质性合作的重要一环,也是崔波博士人生历程中的重要一步。

创立于1898年的北京大学,始名京师大学堂,是当时我国中央政府设立的第一所大学,它高傲而神圣。它的创建,标志着中国近现代高等教育的开端。人称其“上承太学传统,下立新学祖庭”,并非过誉。迄今为止,北京大学仍是我国高等院校中第一块金牌子。有着无穷无尽的魅力。北京大学图书馆肇建之始,称京师大学藏书楼,1912年易名图书部,1918年正式更名图书馆,它是藏书中心,又是学术中心,“五四”运动前后,更是革命活动中心。中国共产党创始人之一的李大钊曾任馆长,伟大领袖毛泽东同志曾在这里工作。崔波博士能到这里挂职工作,堪称得天独厚,得地独厚,三生有幸。

2004年10月13日,崔波博士到北大图书馆上班,与戴龙基馆长、武振江副馆长等一起办公,办公室安排在北大图书馆新馆二楼人文社科图书阅览室的研究包厢内。除了参加馆务会议,进行学术交流以外,还到各个岗位考察调研,尤其对古籍管理、北大文库、分馆建设作了深入研究,这期间还完成了三个课题的调研工作和一个课题的资料准备工作,真可谓丰富多彩,美不胜收,满载而归。我们相信,北大图书馆挂职一事,不论对郑州大学图书馆建设,也不论对崔波博士本人,都将产生久远而又不可估量的影响。

私下和崔波博士交谈,深感北大氛围对他的厚重影响。他说,北京大学图书馆新馆位

于风景秀丽的未名湖畔。未名湖是一方来自大地的巨砚,而博雅塔则是一枝硕大无朋的神来之笔。博雅塔雄健挺拔,体现着北大自强不息的阳刚之气;未名湖碧波荡漾,则象征着阴柔之美。湖光塔影,一纵一横,一刚一柔,一凸一凹,一阴一阳。塔是卓而不群,特立独行的体现,湖是兼容并包,虚怀若谷的象征。由于博士的学识与品格,他的感受可能比一般人更深了一层。于此,鲁阳的感觉只是隐隐约约,朦朦胧胧,在惚兮恍兮之间。鲁阳只能说:博雅出云表,未名湖海深。不知读者诸君以为然否?

7 图书馆情缘

崔波于1965年9月20日出生在豫西南邓州市一个民风朴实的乡村,父亲崔有龙小学毕业,也算是村里的文化人,而且会合婚择吉,十里八村常有人来咨询。崔波于1971年9月入学启蒙,在乡村读了小学和初中,小学阶段,当时正处在“文化大革命”的浪潮中,学的知识很有限;初中期间,高考制度的恢复,学习逐步走上正规,才能在艰困的条件下埋头读书学习。1979年9月,考入县重点中学——邓州市第二中学。经过两年的历练,知识丰富了许多,但仍未有机会参加高考,便回到了家乡。1981年9月,有幸到邓州市桑庄高中参加复习,天道酬勤,崔波于1982年9月顺利考入郑州大学历史系学习。学习期间,崔波是一位关心政治的热血青年,曾担任班长兼团支部书记,还任历史系河南地方史研究会会长,与团省委、河南省地方志等单位有较密切的联系,大学阶段已充分显示出应有的组织和协调能力。

1986年7月,崔波到郑大图书馆工作,从此用图书馆结下了浓浓情缘。从事过流通部的藏书剔旧、采访部中文图书采访、阅览、期刊、图工委等工作。尤其是在采访部工作期间,有机会接触大量文史哲方面的著作,对《周易》、《老子》及宗教学方面的文献情有独钟。对《周易》的玄思和领悟,崔波同志开始深深地爱上了图书馆这个职业,从此一步一个脚印广泛开展着学术研究,不仅在《周易》、甲骨文研究方面卓有建树,而且在图书情报、文献整理方面也成了行家里手。

子在川上曰:“逝者如斯夫,不舍昼夜!”这句话包括多方面意义,可以说孔子的哲学,尤其人生哲学的精华都集中在这句话中,它可以从消极的或积极的方面去看宇宙、看人生、看一切。时光的流失如白驹过隙,一晃已经是不惑之年的人了。岁月写在脸上的不仅仅是沧桑,多少还有点儿淡漠,有点儿无奈,自感多了几分迂腐。年轻时踌躇满志要干一番大事业的激情,也被无情的岁月荡涤得所剩无几,到如今也只是忙里偷闲读经阅史,追求些许生活的恬淡宁静。偶尔观占玩辞,指点江山,欣欣然乐在其中。

崔波认为,人生最重要的是确定自己的目标,想想自己真正喜欢做的是什?他读本科时最想做的就是毕业以后去机关做干部、当官,觉得那是一种很有挑战性和很实际的工作,可以帮家乡、朋友做些事。因为机缘,毕业分配到郑州大学图书馆从事图书资料的管理工作,在从事管书的过程中,有机会广泛阅读各种图书典籍。1991年,考取了袁祖亮先生的硕士研究生,袁先生待人忠厚、谦和,对学术研究孜孜以求,从中很受启迪,坚定了走从事学术研究这条道路的信心。1994年,他研究生毕业后,又到图书馆工作,很珍惜坐拥书城这样难得的机会,认真钻研,精心探索,力争在《周易》研究领域有所收获。几经寒暑,撰写出版了《周易解说》(香港天马图书文化有限公司,2002年),《周易儿童读本》(中州古籍出版社,2006年),《周易注译》(中州古籍出版社,2007年)。在《周易研究》、《中州学刊》、《郑

州大学学报》、《河南师范大学学报》、《殷都学刊》等学术刊物发表了一系列相关论文,常乐而忘忧。曾任图书馆阅览部、期刊部主任,2000~2004年,被聘为河南高校图书情报工作委员会常务秘书长。负责河南高校图书情报工作委员会秘书处的日常工作,并承担一定的教学科研任务。2000~2003年,在郑州大学历史与考古系攻读博士学位。2004年3月,被聘为河南高校图书情报工作委员会常务委员、秘书长;8月任郑州大学图书馆副馆长。恰逢郑州大学与北京大学合作办学的机遇,2004年9~2005年1月,任北京大学图书馆副馆长(挂职)。2006年11月,被破格评为研究馆员。在图书馆从一个无名小辈,在众人的呵护下和他本人的努力下,一步一步地成为学者型的图书馆管理者。图书馆为他提供了一个施展自己、拓展空间的极好的舞台。所以,他无论到哪里参加会议、进行演讲,总是体现着浓浓的图书馆情结,洋溢着对图书馆深深的敬意和爱意。

8 图书情报、文献整理研究

在图书馆发展的过程中,我们将面临许多新理论、新问题、新技术、新方法,不断地思考、探索、研究、创新无疑是正确的选择。崔波从到图书馆工作开始,就密切关注着这种变化,致力于这种探索。从1997年开始撰写图书馆方面的论文。第一篇就是《图书馆员广泛开展学术研究之探讨》(载《河南图书馆学刊》,1997年第3期,与董友梅合著),随后在《现代情报》、《世纪之交:图书馆事业回顾与展望》、《河南图书馆学刊》、《图书情报工作》、《情报理论与实践》、《情报科学》、《洛阳工学院学报·社会科学版》、《情报科学》、《图书馆理论与实践》、《图书与情报》、《高校图书馆工作》、《情报杂志》、《图书馆论坛》、《中国信息导报》、《大学图书馆学报》、《图书馆建设》等杂志发表论文多篇。

在文献学方面撰写有《易学文献的学术流别及当代价值》(《河南师范大学学报》,1998年第1期)、《古籍整理与文献信息化简述》(《河南师大学报》,1999年增刊,与李爱民合著)等。

崔波参与编写第一部著作是《现代图书馆信息管理与检索技术》(副主编,新疆大学出版社,1998年);他参与编选的学术论文集如《文献信息工作研究论丛》(中州古籍出版社,2000年)、《新世纪文献信息工作研究》(西安出版社,2001年)、《现代文献信息工作探索》(西安地图出版社,2004年)。他参与编辑的大学生读书征文获奖作品如《感受经典》(郑州大学出版社,2005年)。《信息技术的发展与效应》(副主编,吉林大学出版社,2005年)、《文献信息利用通论》(主编,原子能出版社,2006年)等。

崔波参与编写的《河南省数字化图书情报系统研究》(郑州大学出版社(副主编,2005年)。《河南省数字化图书情报系统研究》一书是河南省哲学社会科学“十五”规划项目“河南省数字化图书情报系统研究”(2001BZH002)的最终成果。该成果被评为2006年河南省社科优秀成果二等奖。该书首先全景式地调研了河南省图书情报系统各分支的发展现状,提出了信息网络系统、公共图书馆系统、高校图书馆系统、科研图书馆系统、科技情报系统、信息服务业系统现存的问题和发展策略;其次是提出了要充分发挥河南省悠久历史的特长,建设特色资源库,以作为国家数字图书馆工程一个不可缺少的部分;其三提出要引进国家数字图书馆的先进技术,建设河南省数字化图书情报系统,这样不但可节约开发先进技术的大量的资金,还可缩短建设河南省数字化图书情报系统的周期。本书共分十章,主要研究内容如下:数字图书馆的特征与功能研究、河南省信息网络环境研究、河南省公共图

书馆事业发展研究、河南省高校图书馆事业发展研究、河南省科研系统图书馆事业发展研究、河南省科技情报事业发展研究、河南省信息服务业发展研究、河南省数字化图书情报系统规划研究、河南省数字化图书情报系统技术研究、河南省数字化图书情报系统效益研究等。该书在研究过程中主要体现了以下特色:数字化理论与图书情报系统数字化建设实践紧密结合、全国数字化建设大环境与河南省数字化建设局域环境紧密结合、河南省数字化建设战略与各图书情报系统分支具体情况紧密结合、数字化图书情报系统建设中的技术热点解决与人文精神形成紧密结合。

9 科研结硕果

在当代的学术研究活动中,承担各级各类研究课题是一种不可忽视的重要研究形式。这种研究形式极具挑战性,它需要我们瞄准热点问题,把握学科前沿,并可以使我们集中优势兵力,充分调动研究资源,产生优质研究成果。教育部高等学校图书情报指导委员会副主任、河南省高校图书情报工作委员会主任崔慕岳教授对崔波同志的科研能力、工作能力给予了很好的评价。他认为:崔波同志,1994年获硕士学位,2003年获得历史学博士学位,2006年从博士后流动站出站,学术功底扎实,能知难而进,学术素养好。能用邓小平理论武装自己,认真学习贯彻“三个代表”重要思想,努力学习市场经济知识和现代科学技术。在业务上,力求精通专一,能做到科学研究、教学和图工委秘书处宏观协调工作的行家里手。能发扬党的实事求是、谦虚谨慎、艰苦奋斗的优良传统和民主作风,脚踏实地地干好工作,并做到不断创新,不断进取。作风朴实,为人正派,勤奋好学,团结协作,善于钻研,注重教学效果,具有较强的组织协调能力。

崔波同志业务能力强,专业基础知识面广,博学多思;专业领域,尤其在图书馆管理研究、图书馆现代化建设、中国古代哲学思想的研究方面用力最勤,对图书馆工作业务熟练,勤于钻研;对古代文献比较熟悉,有较强的分析问题和解决问题的能力,科研能力强。多次参加有关的学术交流活动,思路清楚,思维活跃,有较强的创新能力和较高的学术水平。

崔波同志多年致力于图书馆管理、图书馆现代化建设、《周易》与古代思想、甲骨占卜、古籍文献的学习和研究。近年来,在《图书情报工作》、《情报科学》、《图书馆理论与实践》、《图书馆论坛》、《中国信息导报》、《周易研究》、《中州学刊》、《郑州大学学报》、《河南师范大学学报》等发表图书情报、《周易》与中国古代文化等方面的学术论文近60多篇。其中,《周易的历史思想管窥》一文被《新华文摘·观点摘编》摘录,又被《中国人文学报年鉴》收录;《电子商务网络信息安全问题》、《周易的美学思想刍议》两篇文章被中国人民大学报刊复印资料全文转载,产生了一定影响。主持并参与各级项目10余项,其中参与的河南省哲学社会科学“十五”规划项目《河南省数字化图书情报系统建设研究》(2001~2003年)已结项。作为主要参加者参与的国家社科基金项目《基于知识管理的图书馆运行机制研究》已经完成。主持的河南省社科联课题:《甲骨占卜源流探索》(2002年。主持。已结项,并被评为特等奖);河南省教育厅人文社会科学研究项目:《河南省高校图书馆现状和可持续发展研究》(已结项)。

2000年开始,任河南省高等学校图书情报工作委员会常务秘书长,郑州大学图书馆副研究馆员(2001年评定)。多次组织图书情报系统的大型活动和会议,并多次参与全国及全省的相关会议及学术交流活动。有力地推动了河南高校图书馆事业的开展。2005年获

得河南省委组织部、省人事厅、省科协的“第八届河南省青年科技奖”；1999年、2002年分别被评为河南省图书馆学会“优秀青年科研工作者”、“业务骨干”；1998年获得郑州大学“先进工会干部”；2001年获得河南高校图书情报工作委员会“图书馆现代化技术应用先进工作者”等。多篇论文获得奖励，如《关于我国网络法定许可制度的探索》，获得2006年第九届河南省自然科学优秀论文二等奖；《周易美学思想刍议》获得2003年河南省教育厅人文社会科学二等奖；《电子商务网络信息安全问题》获得2004年河南省教育厅人文社会科学一等奖等。

崔波同志具有“献身、创新、求实、协作”的科学精神、具有扎实深厚的专业技术知识、突出的科技工作能力，优良的科学道德，并在实际业务工作创造了比较突出的业绩，综合素质优秀，在学术上提出了新的思想和见解。

崔波同志主持的第一项课题是河南省社科联课题：《甲骨占卜源流探索》（2002年）（主持。已结项，并被评为特等奖）。该课题的主要内容是：甲骨占卜对夏、商、周三代的历史来说，是大量存在的客观事实。要研究夏、商、周三代历史，就必须对甲骨占卜问题进行研究。况且对甲骨占卜源流的研究又是甲骨学研究的薄弱环节，故该书是客观存在的需要决定的，从而深入研究是可取的和必要的。能对这一难度很大的课题进行全面、系统深入的研究，这种学术勇气是值得肯定的。该书对推动这一问题的深入研究和探讨做了很多有益的工作，这也正是该书的学术价值所在。通过充分利用考古资料和文献资料以及前人和当代学者的研究成果，揭示了甲骨占卜和占卜文化的起源、发展流变，这是该文的最大创获，使人们对中国占卜文化的发生、发展、演变和衰亡的全过程有了一个较清楚的认识。作者熟练地运用比较哲学研究方法，就三个时期的甲骨占卜资料进行纵向和横向比较，考其流变，原委精详，特点突出，甲骨占卜的历史进化痕迹，斑斑可考，显而易见，颇有说服力。此种研究方法是可贵的。

崔波主持的第二项课题是河南省教育厅人文社会科学研究项目：《异构数字化资源的组织、整合与知识管理》（2003年。已结项）。崔波主持的第三项课题是河南省社科联课题：《基于数字信息资源共享的网络传媒法定许可制度研究》（主持。2003年。已结项，并被评为二等奖）。崔波主持的第四项课题是河南省教育厅人文社会科学研究项目：《河南省高校图书馆现状和可持续发展研究》（主持。2005年5月结项）。崔波主持的第五项课题是河南省社科联课题：《知识管理与图书馆创新》（主持。2005年4月结项，被评为二等奖）。

2004年，崔波同志主持第六项课题是河南社会科学规划项目《京房易学思想研究》（已结项，等级为优秀）。对京房的研究具有重要意义。京房是西汉时期著名的易学家，也是汉易的代表人物。京房在董仲舒独尊儒术的氛围下探讨了易学与社会、易学与自然界的多方面联系，京房与西汉时期儒学的发展有极为密切的关系。京房所建立起来的易学象数思维模式，对汉代易学，乃至后代的易学、儒学、占术的发展均产生了广泛的影响。但对京房易学的研究，国内外研究者还比较少，因而，开展研究具有一定的历史意义和现实意义。

2006年，崔波同志主持了河南软科学项目《特色数据库建设及其实现技术》（编号：0613035100，2007年6月结项）。该课题在以下几个方面进行了研究、实践：一是信息论的产生与信息管理技术。二是特色信息资源。三是特色数据库建设的技术实现。四是该课题研究的重点是特色数据库建设实现技术研究上，即对媒体内容的分析。该课题的研究为正确引导我省图书馆文献资源建设和信息服务的纵深发展探索了一条有效的途径。并有

助于加快我省图书馆文献资源建设的步伐,提高高等教育的质量和强化中原地带信息枢纽的重要地位,对“科教兴豫”亦产生积极的推动作用。

崔波同志参与的第一个科研项目是教育部社会科学基金项目:《周易符号与中华文化——易的符号世界》(2001~2002年)(参与。已完成)。参加了2003年国家社会科学基金项目《基于知识管理的图书馆运行机制研究》(批准号03CTQ001),已结项,获得优秀等级)、河南省社科规划项目:《河南省数字化图书情报系统建设研究》(2002~2003年)(参与。已结项)、河南社科规划青年项目:《中国传统政治文化中的民本思想及其现实价值研究》(2004年,已结项,等级优秀,参与第二);河南省社科联课题:《电子商务运作中的网络信息安全问题研究》(2001年)(参与。已结项,并被评为一等奖)等。

10 图工委工作

河南高校图书馆事业进入发展的快车道,我们深为之感到欣慰。但如同任何事物发展都不是一帆风顺的一样,图书馆事业与图书馆学难免有不尽如人意的地方。但只要大家心往一处想、劲往一处使,顽强地表现自己,都能取得优异的成绩。崔波同志2000年到图工委之后,在前几任图工委同志们工作的基础上,在河南省教育厅的领导下,在教育部高等学校图书情报工作指导委员会的指导下,在河南省图工委主任崔慕岳教授的带领下,图工委一帮人不计名利,无私工作,在郑州大学和全省各高校图书馆馆长们的支持下,崔波同志负责秘书处的工作,善于协调,开拓进取,开展了一系列卓有成效的工作,取得了显著成绩。

一是推进了河南省高等教育文献保障体系的建设。河南省高等教育文献保障体系(Henan Academic Library & Information System,简称HALIS)是河南省高等教育公共服务体系的重要组成部分,也是河南省教育信息化的重要内容之一。HALIS是一个广域网环境下的文献信息共享服务系统,它一方面利用现代化信息技术手段,可以使分散在全省各高校的文献信息资源得到合理的开发与利用;另一方面作为中国高等教育文献保障体系(CALIS)的组成部分,可以充分利用其他省市乃至国外的文献信息。

二是组织了专科学校图书馆现代化技术应用评估。步入新世纪之后,河南高校图书馆进入了自动化、网络化和数字化建设的新阶段。2000年2月,河南省教育厅在1999年对河南省18所本科院校图书馆现代化技术应用工作进行评估的基础上,下发了《关于在全省普通高等专科学校开展图书馆现代化技术应用专项评估的通知》(教高字[2000]83号)。专科学校图书馆现代化技术应用评估工作也分为两个阶段,2000年3月至8月为各校图书馆自评阶段,2000年11月为专项检查复评阶段。11月5日至18日,受教育厅的委托,组织了6个专家组对全省39所专科学校图书馆进行了评估。为了进一步促进需加大力度整改的6所专科学校图书馆的现代化建设,了解2001年新增的12所高等职业学校图书馆的情况,2002年1月河南省教育厅再次下发了《关于对有关高校图书馆现代化技术应用复评及新增普通高校图书馆检查指导的通知》(教高[2002]35号)。2002年10月28日至11月2日,组织了6个专家组完成了这次复评与检查指导工作。通过评估,一是为今后发展奠定了良好的基础;二是锻炼和培养了能够适应新的技术环境的图书馆专业队伍,有益于不断提高工作效益和服务水平;三是建立了较为完整的能适应新的工作模式和服务方式的规章制度,能保证在新的技术条件下图书馆工作的顺利运行;四是初步建立了基本的技术设备体系,便于今后设备的不断改造和技术的不断创新。

三是组织召开馆长会议,开展了学术交流、业务培训与科研成果评审。七年间,河南省高校图工委先后组织了多次馆长会议、学术研讨、经验交流、专题报告和业务培训活动,促进了高校图书馆的队伍建设,推动了高校图书馆科学研究工作的进展,涌现出了一批具有较大影响的学术成果,高校图书馆的学术性得到了更充分的体现。

四是加强了与全国同行的联系。多次承办的全国、地区性的工作会议或学术交流活
动,并多次参加全国及地区的工作会议和学术活动,学习各地经验,并积极宣传河南高校图工委的工作。2000年4月,崔波被原河南省教育厅聘为河南省高校图书情报工作委员会副秘书长;2004年3月,崔波被河南省教育厅聘为河南省高校图书情报工作委员会常务委员、秘书长;2004年10月,崔波被推举为中国图书馆学会高校图书馆分会常务理事。2006年3月,崔波同志被聘为中国图书馆学会科普与阅读委员会委员。积极开展“阅读文化经典,建设书香校园”活动。2005年4月2日晚,“阅读文化经典,建设书香校园——大学生读书征文颁奖晚会”在河南农业大学礼堂隆重举行,吸引来了全省各地高等学校的师生,吸引来了中国图书馆学会、教育部高校图书情报工作委员、河南省教育厅的领导和专家,也吸引来了出版社、书店的书业人士。各高校的学生代表和图书馆老师献上了色彩纷呈的节目,表达对书、对图书馆的依恋之情。在这一活动中,崔波到河南师范大学、河南科技大学、河南工业大学、中原工学院、郑州牧专等高校作“传统文化与大学生成才”、“《易》学智慧及其文化传承”等学术报告,为阅读活动作了大量工作。

崔波同志刚刚过不惑之年,已经取得了突出的成绩。希望在未来的征程中、在图书馆事业的发展中能发挥更大的作用,在专业研究方面取得更大的成绩。

11 结语

崔波博士生于邓侯古国,长于白水之乡,专攻易玄之学,供职典策之府。他于《易经》,挖掘历史真实;于《易传》,究其当代价值;于易占,平实解说而去其迷信;于易学源流,涉猎甚广而多所发现;于易学热,能客观评说而因势利导。他是河南高校图工委秘书长,主持日常工作,多著辛劳,贡献居伟。在河南诸多高校图书馆负责人中,他是惟一一位在北大图书馆挂职者,这是殊荣。崔波博士曾做过全国学联副主席,他常有一些常人意想不到的际遇和荣誉,常有一些神来之笔。噫!其人为白水之英乎?馆员之雄乎?

2003年6月6日,鲁阳有幸参加崔波博士学位论文答辩,诸答辩导师对其评价甚好。今读其易学研究成果,知他常以人民为念。所以,我对他的评价是,妙悟生生之理,常怀元元之心。这是做人的根本,也是问学的正道。因此,我愿崔生奋发精进,早登凌云绝顶,而一穷九天之奥。

主要参考文献:

1. 萧鲁阳:《白水之英——记易学与传统文化研究者崔波博士》,河南图书馆学刊,2005(6):88~92
2. 崔慕岳主编:《河南省数字化图书情报系统研究》,郑州:郑州大学出版社,39万字,2005年1月
3. 崔波. 甲骨占卜源流探索. 北京:中国文史出版社,2004
4. 崔波. 周易注译. 郑州:中州古籍出版社,2007

(萧鲁阳:《今柱下史》,华夏文化艺术出版社,2007年8月,第193~207页)

参考文献

1. 郑万耕主编. 易学精华(上、中、下卷). 北京: 北京出版社, 1996
2. 杨世文, 李勇先, 吴雨时编. 易学集成(一、二、三册). 成都: 四川大学出版社, 1998
3. 赵吉惠. 中国传统文化导论. 南京: 江苏教育出版社, 2007
4. 南怀瑾. 易学杂说、易经系传别讲. 南怀瑾选集(第三卷). 上海: 复旦大学出版社, 2003
5. 南怀瑾. 论语别裁. 南怀瑾选集(第一卷). 上海: 复旦大学出版社, 2003
6. 罗炽, 萧汉明. 易学与人文. 北京: 中国书店, 2004
7. 刘大钧. 周易概论. 济南: 齐鲁书社, 1986
8. 李学勤. 周易溯源. 成都: 巴蜀书社, 2006
9. 殷岳, 珍泉. 易经的智慧. 兰州: 甘肃文艺出版社, 2004
10. 张其成. 易经应用大百科. 南京: 东南大学出版社, 1994
11. 李妮. 易经传统文化与现代人生. 北京: 中国社会科学出版社, 2007
12. 杨维增 何洁冰著. 周易基础. 广州: 花城出版社, 1996
13. 唐明邦主编. 周易评注. 北京: 中华书局, 1995
14. 崔波. 周易注译. 郑州: 中州古籍出版社, 2007
15. 周止礼. 易经与中国文化. 北京: 学苑出版社, 1990
16. 余敦康. 易学今昔. 桂林: 广西师范大学出版社, 2005
17. 谢维扬. 至高的哲理——千古奇书《周易》. 上海: 生活·读书·新知三联书店, 1997
18. 杨军. 周易文化大学讲稿. 北京: 中国人民大学出版社, 2007
19. 蔡尚思. 十家论易. 上海: 上海人民出版社, 2006
20. 王新春. 神妙的周易智慧. 北京: 中国书店, 2001
21. 刘玉平. 易学思维与人生价值论. 济南: 齐鲁书社, 2006
22. 蒋凡, 李笑野. 周易要义. 收入《经典要义丛书》上册. 北京: 光明日报出版社, 1996
23. 刘玉平. 《周易》与人生之道. 成都: 四川人民出版社, 2001
24. 郑万耕, 赵建功. 《周易》与现代文化. 北京: 中国广播电视出版社, 1998
25. 《中国哲学研究》编辑部. 中国哲学史主要范畴概念简释. 杭州: 浙江人民出版社, 1988
26. 陈凯东主编. 周易志. 北京: 方志出版社, 2001
27. 汪致正. 易学津梁. 北京: 人民出版社, 2006
28. 黄黎星的博客 <http://huanglixing.blog.china.com/>
29. 李申, 郭彧编纂. 周易图说总汇·序. 上海: 华东师范大学出版社, 2004
30. 程有为. 河洛文化概论. 郑州: 河南人民出版社, 2007
31. 王永宽. 河图洛书探秘. 郑州: 河南人民出版社, 2006
32. 河南省科学院河洛文化研究所编. 河汭与河图洛书. 郑州: 河南科学技术出版社, 1996
33. 李零. 中国方术续考(修订本). 北京: 东方出版社, 2000
34. 李零. 中国方术续考. 北京: 东方出版社, 2000
35. 卫绍生. 中国古代占卜术. 郑州: 中州古籍出版社, 1991
36. 刘玉建. 中国古代龟卜文化. 桂林: 广西师范大学出版社, 1992

37. 周桂钊. 十五堂哲学课. 北京: 中华书局, 2006
38. 王晖. 商周文化比较研究. 北京: 人民出版社, 2000
39. 周山. 解读周易. 上海: 上海书店出版社, 2002
40. 萧汉明. 易学与中国传统医学. 北京: 中国书店, 2004
41. 朱伯崑主编. 周易知识通览. 济南: 齐鲁书社, 1993
42. 杨力. 周易与中医学(第三版). 北京: 北京科学技术出版社, 1997
43. 张其成. 周易与中医. 北京: 中国书店, 1999
44. 刘长林, 滕守尧. 易学与养生. 沈阳: 沈阳出版社, 1997
45. 周山. 山东大学易与古代哲学研究中心. <http://zhouyi.sdu.edu.cn>
46. 王振复. 巫术:《周易》的文化智慧. 杭州: 浙江古籍出版社, 1990
47. 张善文. 象数与易理. 沈阳: 辽宁教育出版社, 1993
48. 翟廷晋主编. 周易与华夏文明. 上海: 上海人民出版社, 1998
49. [美]成中英. 易学本体论. 北京: 北京大学出版社, 2006
50. 艾兰, 汪涛, 范毓周主编. 中国古代思维模式与阴阳五行说探源. 南京: 江苏古籍出版社, 1998
51. 张荣明. 方术与中国传统文化. 上海: 学林出版社, 2000
52. 高国藩. 中国巫术史. 上海: 上海三联书店, 1999
53. 俞晓群. 数术探秘——数在中国古代的神秘意义. 上海: 生活·读书·新知三联书店, 1994
54. 詹鄞鑫编著. 八卦与占筮破解. 郑州: 中州古籍出版社, 1991
55. 汪裕雄. 意象探源. 合肥: 安徽教育出版社, 1996
56. 何晓昕编著. 风水探源. 南京: 东南大学出版社, 1990
57. 程建军. 藏风得水——风水与建筑. 北京: 中国电影出版社, 2005
58. 蔡达峰. 历史上的风水术. 上海: 上海科学技术出版社, 1994
59. 于希贤, 于涌. 中国古代风水的理论与实践——对中国古代风水的再认识. 北京: 光明日报出版社, 2005
60. 亢羽. 中国建筑之魂——易学勘舆与建筑. 北京: 中国书店, 1999
61. 慧缘. 慧缘风水学. 南昌: 百花洲文艺出版社, 1999
62. 张述任编著. 好家旺宅——买楼优选与旺宅福地. 北京: 气象出版社, 2003
63. 陈奕瑛编著. 家相. 广州: 广州旅游出版社, 2006
64. 程振军, 何成正. 周易、太极思维与现代社会. 桂林: 漓江出版社, 1993
65. 段长山主编. 周易与现代社会管理科学. 郑州: 中州古籍出版社, 1991
66. 陈来. 古代思想文化的世界. 北京: 三联书店, 2002
67. 廖名春, 康学伟, 梁韦弦. 周易研究史. 长沙: 湖南教育出版社, 1991
68. 崔波. 殷周宗教思想探微——从甲骨卜辞、《周易》谈起. 人文论丛(2005年卷). 武汉大学出版社, 2007
69. 光明日报报业集团主办. 光明网·光明讲坛: http://www.gmw.cn/content/node_6412.htm
70. 中国知网(郑州大学图书馆). <http://202.197.191.204/kns50/>
71. 迪志文化出版有限公司. 文渊阁《四库全书》电子版 <http://202.197.191.238/scripts/skinet.dll? OnLoginPage>

后 记

易之为义,盛矣,大矣;易之影响,广矣,博矣。对《周易》的学习和研究,虽有近 20 年的时光,但仍感可能会挂一漏万,该书只是把近 5 年来给学生开设《周易文化》课的教案进行了认真梳理,仅是一孔之见而已。

2004 年开始为郑州大学的本科生开公共选修课,讲授《周易》,选修的人很多,就年年都给学生们上课。这门课现为郑州大学精品课程“中国传统文化元典导读”之一。2008 年 5 月,该课程成果通过河南省高等教育教学成果的鉴定(豫高教改鉴字[2008]014 号)。有此因缘,我才能把这本书奉献出来。这要特别感谢郑州大学副校长、博士生导师宋毛平教授,如果没有他的帮助和支持,该书的出版是不可能的。也非常感谢郑州大学“国家大学生文化教育基地”给予的资助。在副校长、博士生导师高丹盈教授和社会科学办公室杨云香主任的大力支持下,2007 年成立了郑州大学《周易》与古代文献研究所,由我来负责研究所的工作,我既感到责任重大,又信心倍增,领导提供了平台,只能把工作做得更好!这本书也算是研究所的一个结集成果,非常感谢郑州大学各位领导的关心和支持!

2004 年 10 月至 2005 年 1 月,在北京大学图书馆挂职副馆长,期间得到了教育部高教司李晓明处长、北京大学图书馆戴隆基馆长、朱强馆长、高倬贤副馆长、武振江副馆长以及一起到北大挂职的郑州大学研究生院朱诚身副院长等的大力支持和热情帮助,我受益匪浅。2005 年 1 月,在哈尔滨开会期间,本人不慎摔伤,患难之中,中国图书馆学会的汤更生秘书长、北京邮电大学出版社社长代根兴研究员、河南大学图书馆馆长李景文研究馆员、中央财经大学工会副主席顾文佳研究馆员、黑龙江大学信息管理学院院长马海群教授、《图书馆建设》杂志常务副主编毕红秋研究馆员等都给予了无微不至的关怀,我在心底永远记下他们的恩情。

多种殊胜因缘,成就了我的博士后研究工作。到武大深造是我的梦想,也是 2004 年得以跟随我梦寐以求、敬仰的唐明邦先生、萧汉明先生做博士后习易、演易,我有一种圆梦的感觉和体验。2006 年,我十分荣幸地在中国周易学会副会长、武汉大学博士生导师萧汉明教授指导和热心关怀下顺利完成了两年的博士后研究工作。作为我国中国哲学史,尤其是《周易》研究方面的著名专家,萧教授知识渊博、治学严谨、为人谦和达观,我受益颇多,在此表示衷心感谢。该书虽未得到两位老师的直接指导,但字里行间都在阐扬他们演易的精神,同出萧师门下的学兄福建师范大学黄黎星教授对本书的体例、内容的撰写提出了宝贵意见,河南省社会科学院哲学所研究员高秀昌博士后为本书最后定稿把关,帮助多多,非常感谢!

感谢我的硕士导师河南省政协副主席、郑州大学历史研究所所长、博士生导师袁祖亮教授,是他把我领进了学术研究的大门,而且在百忙之中,欣然为该书赐序,使我百感铭心。我的博士指导老师、河南省文字学会会长王蕴智教授经常给我鼓励和关照;河南省高校图工委主任、河南省素质教育研究会会长、原郑州大学副校长、硕士生导师崔慕岳教授对我的

研究工作给予的大力支持,对我工作、生活等方面众多的关怀和照应,并在事务繁多的情况下为该书写序,使拙著增辉多多,我心存感激。河南省高校图工委副主任、中原工学院的张怀涛研究馆员以及郑州大学图书馆的岑少起馆长、张雷顺馆长、胡志荣书记、王槐深副馆长都给予了多方面的帮助,我会铭记心怀,感激不尽。我还要感谢萧鲁阳先生、刘二灿先生、魏秀娟馆长、邢福荣主任等等,我的研究生张娟娟、张明帮助校对书稿,实业家吴福生先生常常在关键时刻给我提供真诚的帮助,在此一并致谢!

感谢我的父母大人崔有龙、李金兰,因有他们的默默奉献和长期支持,鼓舞着我,激励着我,每想及此,就会信心倍增。感谢我的岳母林保荣和夫人周爱琴女士,是她们无怨无悔,用柔弱的双肩负起家庭的重担,她们任劳任怨,用纤细的双手操持着繁琐的家务,使我两耳不闻窗外事,一心只读圣贤书,能够在工作上 and 易学研究上孜孜以求。儿子崔毓聪敏好学,也让我省心不少。

回顾过去,时光如水,日月如梭,诗情画意中的学术追索刻板而充实,繁重而惬意。有太多的事历历在目,宛如昨日,记忆犹新。有太多的人音容笑貌,跃然纸上,挥之不去,要感谢的人很多很多。

本书只是向初学者介绍《周易》文化的入门教材,仅是个人的见解和体会,衷心的期待着恩师与学生们的批评指正。我担心教材中过多的注释会吓退学生们,因此对于书中引用的前人的研究成果有一部分直接放在行文中间进行注明;还有一部分没有在行文中注明,而是将我写作过程中所参考和引用过的著作在书后列了书目,同时也为学生们提供了一个参考书目。在此,我要向各书的作者表示歉意,也深表感谢!

本书出版得到了吉林文史出版社的大力支持,他们在百忙中给予了热情关怀,圣明广告的杨荣辉总经理多次跑前跑后,不辞辛劳,终使拙著得以出版。笔者谨向他们以及帮助本书写作和出版的所有同志表示深深的谢意。

崔 波

2008年12月8日

图书在版编目(CIP)数据

周易文化十二讲/崔波著. —长春: 吉林文史出版社,
2008.12

ISBN 978-7-80626-148-4

I.周… II.崔… III.周易-研究 IV.B221.5

中国版本图书馆CIP数据核字(2008)第146753号

周易文化十二讲

出版者: 吉林文史出版社

(地址: 长春市人民大街4646号 邮编: 130021)

印刷者: 辽宁工程技术大学印刷厂

幅面尺寸: 787mm×1092mm 1/16

印 张: 27

字 数: 640千字

印 数: 1-5000

出版时间: 2008年12月第1版

印刷时间: 2008年12月第1次印刷

责任编辑: 杨晓天

封面设计: 东方圣明

版式设计: 东方圣明

ISBN 978-7-80626-148-4

定 价: 58.00 元

新华书店
PDG

内容简介

《周易》是中国最早最重要的典籍之一，在中华文化史上占有极重要的地位。《周易》产生的历史，充满美妙的神话传说，从来令人神往。其探赜索隐、玄思宇宙的深奥哲学和象数图式，在世界文化史上也是独树一帜的，令古今中外不少思想家、政治家、科学家、术数家为之倾倒。《周易》蕴涵着多方面的文化价值，在中华文化史上占有特殊的历史地位，受到普遍推崇。

该书首先从中国传统文化与人的素质提高说起，接着对《周易》文化智慧，易学传承、易学热及《周易》的人文精神，《周易》卦例释读，《易》图管窥、中国古代筮法考察及占筮的社会文化功能，中国古代的巫术、术数与占卜，《周易》与中医、养生，《周易》与阴阳五行学说，《周易》与风水文化，《周易》管理思想发微，《周易》宗教思想初探等方面对《周易》文化进行了阐发。

《周易》是我们中国哲学、中国文化之根，因而，几千年来它被一提再提，没有《易》作底蕴的学问就让古代学人感到那是没有家园的失守之学。《周易》离我们一点都不遥远，不但不遥远，而且还活在我们的日常生活之中。

《周易》以其独特的思维方式，高级的思维方法启迪着人们的生活，哺育着人类的现代文明。《周易》自身的内涵、地位和影响，决定了它的未来，《周易》的丰厚智慧将使《易》学获得不断的活力。

ISBN 978-7-80626-148-4



9 787806 261484 >

定价：58.00元

[General Information]

书名=周易文化十二讲

作者=崔波著

页数=410

SS号=12408310

出版日期=2008.12

出版社=吉林文史出版社

SSLIB-JPG=<http://png1.5read.com/image/ss2jpg.dll?did=n24&pid=AFDC7C5E9CB78244A34344CC3896D2A6FCE023463F13D602BBDD646937A6BD6DCCE310E8712C27DAD0A15D6BEDCDCCD10F59A9CE822CDD26FFBACD38AFE6224E092D3E2D162E69BC511C9070661BEA7CC733A8987F485A3F459BFDBE0D65A05A7DD55CBDB28137746ED4C7DBA589029F32AD&jid=!00001.jpg>